2090 Class G9222 Book
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

OTTO HARRASSOWITZ

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/textbuchzursyste0000drhg

Sammlung
Theologischer Lehrbücher

Textbuch

zur

systematischen Theologie

und ihrer Geschichte

im 16., 17., 19. und 20. Jahrh.

Von

D. R. H. Grützmacher

Geheimer Regierungsrat und Professor
Erlangen

Richard 1876 XV 170

Zweite, durchgearbeitete und vermehrte Auflage

UNION THEOLOGICAL SEMINARY LIBRARY NEW YORK

Leipzig 1923 Erlangen
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl

209Q
G922.2

74725

D. Paul Althaus

in Leipzig

in herzlicher theologischer und persönlicher Verbundenheit.

LUTHER SEMINARY
LIBRARY
NEW YORK

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort zur ersten Auflage.

Das Buch verdankt seine Entstehung zunächst den Bedürfnissen meiner Kollegien, sonderlich desjenigen über: Geschichte der Theologie im 19. u. 20. Jahrhundert. Eine Verlesung längerer Zitate unterbricht störend den mündlichen Vortrag und vermag die Aufmerksamkeit der Zuhörer nicht zu fesseln. Eine Darstellung ohne Belege entspricht nicht der wissenschaftlichen Gründlichkeit und macht die Nachprüfung der gefällten Urteile für die Zuhörer unmöglich. Die dargebotenen Texte, die sowohl vor wie nach der betreffenden Vorlesung gelesen sein wollen, möchten diesem Bedarf abhelfen. Sie sind darum auf die Interpretation und zusammenfassende Beurteilung in der Vorlesung angelegt. Aber auch für Übungen, wie ich sie über die altlutherische Theologie oder die Beziehungen von Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert abhalte, sollen sie die Unterlage bieten. Die rein objektive Darbietung des Stoffes ist vielleicht geeignet, über den eigenen Zuhörerkreis hinaus Nutzen zu stiften, indem sie auch für Kollegien anderer Dozenten über die oben genannten Stoffe, aber auch für solche über Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts hilfreichen Dienst tut. Ferner kann und soll die Lektüre auch den Nutzen stiften, daß sie zur Vertiefung und vollen Einsicht in eine Reihe der hier im Auszug gebotenen Werke anregt; nicht minder kann sie als zusammenfassendes Exzerpt das Gelesene einprägen und für Examina eine rasche Wiederholung ermöglichen. Auch ältere im Amte stehende Theologen werden darum das Buch zur Vergegenwärtigung oder Einführung in die neuere systematische Theologie heranziehen können. —

Der entscheidende und ausschließliche Gesichtspunkt bei der Herstellung des Buches war die Auswahl der für die Geschichte der systematischen Theologie charakteristischen Haupttypen — z. B. innerhalb der zahlreichen Schule Ritschls — und bei den einzelnen Theologen wieder die Herausarbeitung der ihnen spezifisch eignenden, zentralen Gedankengänge. Während für die Vergangenheit die Heraushebung nicht so schwer war, weil hier der Maßstab des geschichtlich wirksam Gewordenen hilfreich zur Seite stand, ist die Stellungnahme zu den Leistungen der Gegenwart erheblich schwieriger. Hier habe ich einmal auf die Heranziehung aller kurzen Grundrisse wie etwa derjenigen von Bachmann, Kirn, M. Schulze, H. Stephan, E. W. Mayer verzichten müssen — schon weil sie eine weitere Zusammendrängung nicht gestatteten, — sodann habe ich von der Aufnahme aller nur für weitere Kreise berechneten Veröffentlichungen wie rein monographischer Untersuchungen

abgesehen. Nicht minder ist die Wiedergabe von Programmen ausgeschaltet, deren Ausführung noch zu erwarten steht. Es sind mithin nur solche theologische Typen berücksichtigt, die schon eine gewisse Abgeschlossenheit und Allseitigkeit besitzen. Auf die Aufzählung der sekundären Literatur habe ich verzichtet und mich mit dem Verweis auf die Artikel in der 3. Aufl. der Protestantischen Realenzyklopädie (P.R.E.^{3}) begnügt und nur hier und da, wo diese im Stich läßt oder neuere Literatur erschienen ist, eine Ergänzung gegeben. Sämtliche Zitate sind aus den primären Quellen geschöpft, mit denen eine langjährige und wiederholte Lektüre vertraut gemacht hat. Nur bei der Wiedergabe von Schelling, Kant, Hegel habe ich mich in der Hauptsache an die klassischen „Übersetzungen" von Kuno Fischer gehalten, da diese im Unterschied zu den Werken der Philosophen selbst allein in der Kürze verständlich sind. Die angestrebte Gedrängtheit der gesamten Stoffdarbietung hat mich zunächst von der Heranziehung weiteren philosophischen Materials wie etwa Lotzes oder Windelband-Rickerts abgehalten.

Während der Text einen Gesamtüberblick über die verschiedenen theologischen Typen — in geschichtlicher Reihenfolge — bietet, ermöglicht das ausführliche Sachregister, die Stellungnahme der hauptsächlichsten theologischen Richtungen zu den Prinzipien der Dogmatik wie etwa der Gewißheit und den Problemen der speziellen Dogmatik wie der Dreiinigkeit oder auch der Ethik z. B. der Sozialethik kennen zu lernen. In dieser Hinsicht kann das Textbuch die Darbietungen des Luthardtschen Kompendiums und ähnlich gestalteter Hilfsmittel ersetzen, ohne doch ihren Mangel — die Aneinanderreihung zusammenhangsloser Zitate — zu teilen.

Die vorliegende Schrift stellt auf dem Gebiete der systematischen Theologie einen neuen Versuch dar, der sich in anderen Disziplinen, — wie auf dem der Religionsgeschichte Lehmanns Religionsgeschichtliches Textbuch (Leipzig, Deichert, 2. Aufl. 1922) beweist, — schon bewährt hat. Findet das Buch eine kritische Durchsicht und Ergänzung sowohl durch die sachkundigen Kollegen wie durch interessierte Benutzer, so kann es noch manche tiefgehende Verbesserung empfangen und immer mehr Kenntnis und Freude an den wahrlich nicht geringen Leistungen der systematischen Theologie des Protestantismus erwecken.

Pfingsten 1919.

Richard H. Grützmacher.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die im Vorwort zur ersten Auflage ausgesprochene Hoffnung einer weiteren Verbreitung des Textbuches hat sich erfüllt, so daß es schon am Schluß des Sommersemesters 1922 vergriffen war. Auch sachkundige Kritik und wohlwollende Verbesserungsvorschläge sind in Rezensionen und in persönlichen Schreiben besonders von Kollegen wie D. D. Althaus-Rostock, Lemme-Heidelberg, Weber-Bonn u. a. nicht ausgeblieben. Allen geäußerten Wünschen habe ich leider nicht entsprechen können. Die Aufnahme systematischer Texte aus dem 18. Jahrhundert habe ich aus Raummangel zurückstellen müssen, dieses aber dafür auch ausdrücklich im Titel bemerklich gemacht. Dagegen habe ich einen neuen ersten Paragraphen über den dogmatischen und ethischen Gehalt der lutherischen Bekenntnisschriften vorangestellt, um ein oft von mir über diesen Gegenstand gehaltenes Kolloquium von Diktaten zu entlasten. Neu aufgenommen sind ferner eine ganze Anzahl von Systematikern der Gegenwart wie R. Seeberg, Girgensohn, E. Weber, Otto, Wobbermin. Ich habe sie mit allen übrigen lebenden Systematikern, sofern diese sich nicht selbst einer ganz bestimmten Schule wie der Ritschlschen oder der religionsgeschichtlichen angeschlossen haben, im letzten Paragraphen unter der absichtlich völlig neutralen Überschrift: „Verschiedene Systematiker der Gegenwart“ und in einer aus Prinzip prinziplosen Reihenfolge zusammengefaßt. Auch die Darstellung schon in der vorigen Auflage vertretener Systematiker wie z. B. Heim, Stange, Lemme hat eine erhebliche Erweiterung erfahren. Kürzere Einschübe sind noch an einer ganzen Reihe anderer Stellen erfolgt; gekürzt habe ich nur bei Herrmann. — Mit Recht ist in der Kritik die Darstellung der Philosophen am meisten angefochten. Die späte Einstellung Kants scheint sich mir freilich durch die Tatsache, daß seine positive theologische Einwirkung größeren Stiles erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzt, zu rechtfertigen; aber wer diese Meinung nicht teilt, kann ja den Abschnitt über Kant früher lesen und behandeln. Schwerer wiegen die Bedenken gegen die Wiedergabe von Hegel, Schelling, Kant in der K. Fischerschen Interpretation. Sie ist bei Schelling fast ganz und bei Hegel zu zwei Dritteln durch Originalzitate ersetzt. Kant auf etwa zehn Seiten durch aneinandergereihte Zitate verständlich zu reproduzieren, bin ich nicht in der Lage; ich habe daher an die K. Fischersche „Übersetzung“ die charakteristischsten Originalzitate angeschlossen. Im übrigen bitte ich freundlichst zu berücksichtigen, daß ich nicht im „Nebenamt“ auf 260 Seiten noch ein Lesebuch der neueren Philosophie-

geschichte bieten will, zu deren Verständnis darum andere Hilfsmittel unbedingt notwendig sind.

Eine Umarbeitung in der Richtung, daß an die Stelle geschlossener Referate über die einzelnen Systematiker eine Geschichte der Probleme tritt, muß ich ablehnen. Diese würden dem „Subjektivismus" des Verfassers Raum geben, der in diesem Werke so entschieden wie möglich ausgeschlossen sein soll. Das gleichfalls durchgearbeitete Sachregister kann zu jenem Zwecke eine gewisse Handreichung tun. Je mehr leider die Möglichkeit abnimmt — sonderlich für unsere Studierenden — alle oder doch die meisten der in diesem Buche behandelten systematischen Werke in die Hand zu bekommen oder zu erwerben, desto notwendiger wird sich ein solches „Textbuch" erweisen und daher dem Verfasser die Pflicht auferlegen an seiner weiteren Verbesserung zu arbeiten. Darum sei die Bitte am Schluß des Vorworts zur ersten Auflage wiederholt.

Weihnachten 1922.

R. H. Grützmacher.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

§ 1. **Der dogmatische und ethische Gehalt der lutherischen Bekenntnisschriften** . . . . . 1—10

§ 2. **Die altlutherische Theologie** . . . . . 11—35

§ 3. **Schleiermacher** . . . . . 35—54

Reden über die Religion 35—38; Kurze Darstellung des theologischen Studiums 38—40; Glaubenslehre 40—51; Monologen 51—52; Christliche Sitte und System der Sittenlehre 52—54.

§ 4. **Hegel und die von ihm beeinflußte Theologie und Religionsphilosophie** . . . . . 54—75

Hegel: Phänomenologie 54—55; Philosophie der Geschichte 55—56; Philosophie der Religion 56—62. — Biedermann: Christliche Dogmatik 62—64. — Strauß: Leben Jesu 1835 64—66; Christliche Glaubenslehre 66—67; Leben Jesu 1864 67—68; Der alte und der neue Glaube 68—69. — F. Ch. Baur: Tübinger Schule 69—71; Dreieinigkeit 71; Kirchliche Geschichtsschreibung 71—72. — Bruno Bauer: Christus und die Cäsaren 72. — L. Feuerbach: Wesen des Christentums 73—74; Wesen der Religion 75.

§ 5. **R. Rothe und seine originale Weiterführung Schleiermachers und Hegels** . . . . . 75—83

Seite

§ 6. **Schelling** . . . . . 83—94

Methode des akademischen Studiums 83—85; Frühere Schriften 85—87; Philosophie der Offenbarung 87—94.

§ 7. **Die Erlanger lutherische Theologie** . . . . . 94—124

Hofmann: Weissagung und Erfüllung 94—96; Schriftbeweis 96—100; Schutzschriften 100—101; Heilige Schrift 101—103; Ethik 103—104; Enzyklopädie 104. — Thomasius: Christi Person und Werk 104—108; Dogmengeschichte 108—109. — Frank: Gewißheit 109—114; Wahrheit 114—121; Sittlichkeit 121—122. — Ihmels: Wahrheitsgewißheit 122—124; Zentralfragen der Dogmatik 124.

§ 8. **Konfessionell-lutherische Theologie** . . . . . 124—132

Kliefoth: Dogmengeschichte 124—125; Bücher von der Kirche 126; Politische Theologen 126. — Philippi: Kirchliche Glaubenslehre 127—128; Versöhnungslehre 128. — Vilmar: Theologie der Tatsachen 129—130; Luther, Melanchthon, Zwingli 130. — Stahl: Christliche Philosophie 130—131; Lutherische Kirche 131; Protestantismus 131—132.

§ 9. **Positive Vermittlungstheologie** . . . . . 132—140

Theistische Philosophie 132—133. — J. A. Dorner: Glaubenslehre 133—137. — Julius Müller: Die christliche Lehre von der Sünde 137—140.

§ 10. **Biblische Theologie** . . . . . 140—150

T. Beck: Christliche Lehrwissenschaft 140—141; Glaubenslehre 141—143; Ethik 143. — Cremer: Dogmatische Prinzipienlehre 144—145; Wesen des Christentums 145. — Kähler: Wissenschaft der christlichen Lehre 145—150; Historischer Jesus 150.

§ 11. **Das Wiederaufleben Kants und der Neukantianismus** . . . 150—172

Kant: Kritik der reinen Vernunft 150—157; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 157—160; Kritik der praktischen Vernunft 160—162; Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 162—168. — F. A. Lange: Geschichte des Materialismus 168—170. — Vaihinger: Die Philosophie des Als-Ob 170—172.

§ 12. **Ritschl und die Ritschlsche Schule** . . . . . 172—201

A. Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung 172—183; Theologie und Metaphysik 183—184; Geschichte des Pietismus 184—185; Luther 185. — W. Herrmann: Die Metaphysik in der Theologie 185; Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit 185—186; Der Verkehr des Christen mit Gott 186—188; Christlich-protestantische Dogmatik 188—189; Ethik 189—191. — W. Bender: Das Wesen der Religion 191—192. — J. Kaftan: Die Wahrheit der christlichen Religion 192—194; Dogmatik 194—197; Philosophie des Protestantismus 197. — A. Harnack: Dogmengeschichte 197 bis 199; Wesen des Christentums 199—201; Marcion 201.

Seite

§ 13. **Neuprotestantische und religionsgeschichtliche Theologie** . 201—220

H. Lang: Luther 201—203. — Lagarde: Deutsche Schriften 203—205. — Dilthey: Weltanschauung seit Renaissance und Reformation 205—207. — Tröltsch: Die Absolutheit des Christentums 207—210; Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik 211—214; Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen 214—216; Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit 216—218. — Gunkel: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes 218. — Bousset: Die Bedeutung der Person Jesu 218—219. — Greßmann: Die religionsgeschichtliche Schule 219—220.

§ 14. **Verschiedene Systematiker der Gegenwart** . . . . . 220—260

Schlatter: Das christliche Dogma 220—223; Ethik 223. — Schäder: Theozentrische Theologie 223—225. — Lemme: Glaubenslehre 225—228; Apologetik 228; Ethik 228—230. — Stange: Einleitung in die Ethik 230—231; Religionsphilosophie, Christentum und moderne Weltanschauung, Religion als Erfahrung 231—234; Die Wahrheit des Christusglaubens 234. — Mandel: Religionspsychologie 234—235; Ethik 235 bis 236. — R. Seeberg: Dogmengeschichte 236—239; Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert 239; Die Grundwahrheiten der christlichen Religion 239—242; Ethik 242—243. — Girgensohn: Der religiöse Aufbau des religiösen Erlebens 243—244; Zwölf Reden über die christliche Religion 244—245. — Weber: Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube 245—246. — Heim: Dogmatik 246—248; Glaubensgewißheit 249—256. — Otto: Das Heilige 256—258; Kantisch-Friessche Religionsphilosophie 258—259. — Wobbermin: Systematische Theoligie nach religionspsychologischer Methode 259—260.

Namenregister 261

Sachregister in systematischer Anordnung . . . . . 262—266

§ 1. Der dogmatische und ethische Gehalt der lutherischen Bekenntnisschriften.[1]

Die Quellen und Normen der christlichen Wahrheit.

1. Während die ersten Bekenntnisse nur gelegentliche Hinweise auf die Quelle der evangelischen Lehre ex scripturis sanctis et puro verbo Dei (36, 8; 77, 2; 303, 15) enthalten, proklamiert die F. C. prophetica et apostolica scripta cum veteris tum novi testamenti als unica regula et norma (517, 1; 518, 7; 568, 3; 569, 5). Ein Kanonsverzeichnis und eine ausgeführte Inspirationslehre fehlt.

2. Die ökumenischen und lutherischen Symbole — die Katechismen als Auszug aus der Schrift und darum als laicorum biblia (518, 5; 379, 18), werden in der F. C. als Zeugnisse für das jeweilige kirchlich-theologische, exegetisch-polemische Verständnis der Schrift in religiösen Streitfragen (517, 3; 518, 8) gewertet.

Die Quellen und Normen der christlichen Wahrheit werden demnach rein biblizistisch, nicht traditionalistisch bestimmt.

Gott und Christus.

1. Aug. (Apol.) I reproduzieren die altkirchliche allgemeine Gottes- und spezielle Trinitätslehre — im jungnizänischen Verständnis — unverändert gegenüber allen häretischen Bestreitungen bis zu denjenigen in Täuferkreisen (561, 29), — da die hohen Artikel der göttlichen Majestät in keinem Zank noch Streit mit der katholischen Kirche sind (299) und zwecks leichterer Wiedervereinigung überhaupt die forma usitatae doctrinae (75, 11) festgehalten ist. Der religiöse reformatorische Gottesglaube trägt subjektiv-objektiven Charakter — „die zwei gehören zu Haufe, Glaube und Gott“ (386, 3), — sofern Gott nichts anderes als der höchste Gegenstand und das einige ewige Gut für den trauenden Glauben ist, der sich aber — im religionsgeschichtlichen Unterschied zum heidnischen Glauben — auf den einigen wahren Gott beziehen muß, für den als Schöpfer alle Kreaturen nur die Mittel seiner Wirksamkeit sind (387, 10; 388, 15; 389, 18; 390, 20; 394, 47; 450, 12 ff.).

2a) Aug. (Apol.) II gibt die altkirchliche christologische Zweinaturenlehre von der Annahme der menschlichen Natur durch den

[1]) Die Zitate beziehen sich auf „Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch und lateinisch“, herausgeg. von J. T. Müller (Gütersloh, Bertelsmann). Die Zahl vor dem Komma bezeichnet die Seitenzahl; die Zahl hinter dem Komma die am Rande des Textes angegebene Randzahl ohne Buchstabenbezeichnung.

Logos-Sohn unter Aufzählung der geschichtlichen Tatsachen nach dem Apostolikum wieder. Das Werk Christi — über das die Bekenntnisse nirgends eine ausgeführtere Darstellung oder gar eine Wiedergabe der Anselmschen Theorie bieten — wird in biblischen Wendungen als Versöhnung des Vaters durch das Opfer des Lammes (39, 3; 86, 52; 300, 1 u. 2), von Luther als die von Sünde, Teufel und Tod durch Versöhnung erlösende Herrschaft des Herrn Christus beschrieben (453, 27; 454, 31).

2b) F. C. VIII führt — im Anschluß an Luther und im Gegensatz zu den Reformierten — die Zweinaturenlehre durch die Behauptung der communicatio idiomatum — einseitig in monophysitischer Richtung — weiter aus, nach welcher die göttliche Natur ihre Eigenschaften, sonderlich die Allgegenwart, der menschlichen mitgeteilt hat, die sich aber jener im Stande der Erniedrigung gewöhnlich entäußerte (544, 2; 545, 7 u. 9; 546, 16). Eine Kenose der Gottheit Christi wird aufs schärfste als blasphemisch abgelehnt (550, 39). Religiöses Motiv dieser Lehre ist die vollkommene und dauernde Aufnahme des menschlichen, geschichtlichen Wesens Jesu in die erlösende Gottheit (694, 87), theologisches die Sicherstellung der lutherischen Abendmahlslehre (547, 17 vgl. § 6). Das Mysterium der Höllenfahrt erscheint in F. C. IX im Anschluß an Luther und im Gegensatz zu Äpinus als Erweis der Siegermacht Christi in der Hölle zum Besten seiner Gläubigen (551, 2 u. 4). Über Christi Werk als Grundlage der Rechtfertigung cf. § 4, 1b.

Sünde und freier Wille.

1a) Aug. (Apol.) II definieren die Sünde — sonderlich im Gegensatz zur Spätscholastik — primär religiös gegenüber Gottes heiliger Liebe als sine metu et fiducia und statt dessen als fiducia rerum praesentium, sekundär als concupiscentia, welche als perpetua naturae inclinatio conversio ad carnalia gerade auch in superioribus viribus ist (38, 1; 78, 3; 79, 8; 81, 25). Sie ist schon als Erbsünde — im Unterschied zu der (80, [illegible]ntiell und entwicklungsfähig aufgefaßten justitia originalis geben, [illegible]7) — Schuld im vollen Sinne, welche durch die Taufe zwar verwunden [illegible]ber in ihrer sündigen Macht fortdauert und erst allmählich über-

Aug. ([illegible]ird (83, 35).

Wille des Te[illegible]Apol.) XIX erscheint als Ursache der Sünde der freie deutschen Text[illegible]fels und der Gottlosen, nicht ohne daß — besonders im tätigung Gottes h[illegible] so Gott die Hand abgetan hat — eine indirekte Be-

1b) Luther e[illegible]indurchschimmert (Supralapsarismus).

der Erbsünde der Ob[illegible]ut nimmt die Erkenntnis des irrationalen Tatbestandes Psychologie der Versuc[illegible]enbarung (310) und bietet eine praktisch religiöse [illegible]hung (481, 482).

1c) Die F. C. I lehnt — besonders gegenüber manichäischen Tendenzen bei Flacius — die Identifikation der Sünde mit der auch noch von Gott geschaffenen und von Christus angenommenen Wesenssubstanz des gefallenen Menschen ab, wenn sich auch bei diesem die — antipelagianisch verstandene — Sünde mit dem Wesen in einer nur für Gott in der Ewigkeit trennbaren Form verbunden hat (519, 1 u. 2; 520, 8 u. 10). Die unbiblische Bezeichnung dieses Tatbestandes als Akzidenz ist nur von den Gelehrten im rechten Verständnis zu gebrauchen (522, 23 ff.).

2. Aug. (Apol.) XVIII erkennen nicht bloß — im Gegensatz zum Determinismus auch Luthers — einen freien Willen im Sinne der auf Erkenntnis begründeten psychologischen Wahlfreiheit an, sondern sprechen ihm auch die Fähigkeit zur realen Bewirkung einer, wenn auch seltenen, sittlichen justitia civilis zu. Sie verneinen dagegen jede Bewirkung oder auch nur Mitwirkung bei der Erlangung der christlichen justitia spiritualis (43, 1 ff.; 218, 70 u. 71). An diesen Thesen hält F. C. II — gegenüber allen Milderungsversuchen auch der Melanchthonianer (525, 11) — unter Verwendung drastischer Bilder (593, 19 u. 20) fest (523, 1. 2. 3).

Rechtfertigung, Glaube, Buße und gute Werke.

1a) Aug. IV lehrt das durch den Glauben empfangene und auf ihn sich beziehende Rechtfertigungsurteil auf Grund der Erlösung durch Christus im Gegensatz zu jeder am Gesetz orientierten moralischen Leistung, die — religionsgeschichtlich Griechentum und Judentum umfassend — als justitia philosophica et pharisaica charakterisiert wird (Ap. 89, 15; 151, 269) und die im Katholizismus synkretistisch in der Lehre vom meritum congrui et condigni mit der Erlösungsreligion verbunden ist (90, 19). Der rechtfertigende Glaube ist die fides specialis, qua credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum (94, 45) und als solcher non tantum notitia historiae, sed assentiri promissioni Dei und velle et accipere oblatam promissionem (95, 48 ff.; 96, 51 u. 56). Für die Rechtfertigung primum necessaria est remissio peccatorum (100, 75; 86, 1; 93, 36; 94, 45; 95, 48; 139, 181). Diese Sündenvergebung oder Rechtfertigung (justum pronuntiari seu reputari) ist aber und bewirkt zugleich das ex iniusto justum effici seu regenerari. Denn eadem fides vivificet, quia haec fides parit in corde pacem et gaudium et vitam aeternam (105, 100) und bringt Liebe und Gesetzeserfüllung (vgl. Nr. 3).

1b) Als Hauptartikel, von dem man nicht weichen kann, erscheint die Rechtfertigung oder die Vergebung der Schuld bei Luther (Schmalk. Art. 300; Gr. K. 478 ff.).

F. C. III stellt den forensischen Sinn der justificatio als remissio peccatorum und adoptio in filios dei ausdrücklich fest (528, 7 u. 8;

613, 19), die ihren Grund allein in agendo et patiendo, in vita et morte Christi hat, der sowohl nach seiner göttlichen wie seiner menschlichen Natur — gegen Osiander und Stancarus — unsere Gerechtigkeit ist (527, 1. 2. 3). Der Glaube wird im Sinne von 1a verstanden (528, 6; 529, 11).

2. Auf das engste mit der Rechtfertigung hängt die evangelische Buße poenitentia seu conversio impii zusammen (176, 59). Sie besteht allein aus der contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato und dem rechtfertigenden Glauben (Aug. XII 41, 4; 171, 29; 172, 35; 312—314, 478 ff. cf. Nr. 1), der volle Heilsgewißheit schenkt (183, 88).

Sie ersetzt das römische Bußsakrament mit seiner a) contritio (Vollreue aus Liebe) bzw. attritio (Halbreue aus Furcht, b) confessio oris, c) satisfactio operis, für welch' letztere der Ablaß von den zeitlichen, das Fegefeuer mit umfassenden kirchlichen Strafen — nach Meinung der imperiti auch der Schuld (170, 24) — treten kann (Apol. XII 168 ff.).

3a) Gerade die reformatorische rein religiöse Begründung des Christenstandes durch die rechtfertigende und zugleich wiedergebärende Gnade (cf. Nr. 1) ermöglicht auch bona opera, d. h. eine Gottes Willen entsprechende Sittlichkeit (Aug. VI u. XX). In der Reue (cf. Nr. 2) erfolgt nämlich schon eine persönliche sittliche Trennung vom Bösen und im rechten Glauben wird mit Christus der heilige Geist als die Kraft zu einem neuen Leben gewonnen. So erwachsen mit innerer religiöser Naturnotwendigkeit spirituales motus et externa bona opera, die als inchoata impletio legis jedoch niemals die Rechtfertigung mit begründen. Sekundär bewußte Motive guter Werke sind: exercenda fides, confessio et gratiarum actio. Die guten Werke und die diesen zugesagten Belohnungen sollen vor der Gefahr einer geheuchelten Buße bewahren und zu einem festeren und wirksameren Glauben ermahnen. Besondere sittliche Leistungen verdienen zwar niemals Rechtfertigung und Seligkeit, wohl aber alia spiritualia et corporalia praemia in hac vita et post hanc vitam (46, 27—29. 35—37; 109, 4; 111, 15; 112, 21 u. 22; 115, 39 u. 40; 120, 68 u. 73; 135, 149 u. 154—155; 139, 183—186; 146, 227—232; 147, 241; 148, 245 cf. Apol. XX).

3b) Nach Luther folgen gute Werke auf solchen Glauben, Verneuerung und Vergebung der Sünden (Sch. A. 324) oder „wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit" (Kl. Kat. 5 H. 365).

3c) F. C. IV betont gegenüber der katholisierenden Behauptung der Melanchthonianer Major und Menius, daß gute Werke zur Erlangung oder wenigstens Erhaltung der Seligkeit notwendig seien, wie gegenüber der moralisch bedenklichen Übertreibung der Gnesiolutheraner, daß gute Werke zur Seligkeit schädlich seien: für Rechtfertigung und Beseligung reiche der Glaube aus, der aber als lebendiger niemals ohne gute Werke und

zwar als testimonia, quod Spiritus praesens sit atque in nobis habitet, sein könne (531, 2. 6. 7; 532, 15; 533, 18).

4. Zur Entstehung von Glaube, Buße, guten Werken verbinden sich Gesetz und Evangelium, indem jedes seine besondere Aufgabe erfüllt. Das Gesetz mit seinen Forderungen und Belehrungen ist zunächst für den natürlichen Menschen bestimmt, bei dem es aber seinen Zweck nicht erreicht; sodann hat es die Aufgabe die Sünde und Gottes Zorn zum Bewußtsein zu bringen und dementsprechend Reue hervorzubringen. Solange die Verkündigung Christi nur erschreckt, übt sie das alienum opus legis und wird erst zum Evangelium, wenn sie Vergebung der Sünden und Glauben bringt (110, 8; 311; 312; 319; F. C. V 534, 3. 5. 6; 535, 10). Dem Gesetz kommt außer dem usus politicus für die externa disciplina bei allen Menschen und dem usus elenchticus für die agnitio peccati bei den Sündern ein tertius usus bei den Wiedergeborenen zu. Dieser ist notwendig wegen des zurückbleibenden alten Adam und zur Klarstellung und Kontrolle — nicht aber zur Erzeugung — inhaltlich Gottes Willen entsprechender guter Werke (F. C. VI, 536, 1, 4; 537, 7).

Prädestination und Eschatologie.

1. Die ewige Begründung des Heils in der göttlichen Prädestination bei Luther (De servo arbitrio 1525) und Melanchthon (Loci 1521) schimmert noch in dem ubi et quando visum est deo in Aug. V (39) durch. Im Gr. K. wird zwar die Souveränität des göttlichen Willens betont, daneben aber dem menschlichen Bitten und Handeln seine volle Bedeutung für die Heilserlangung gewahrt (462—475). F. C. XI nimmt die alte vorlutherische Unterscheidung von praescientia, die sich auf die Guten und Bösen bezieht, und praedestinatio, die sich allein die Guten erwählt, wieder auf. Der Grund der Errettung liegt allein in Gottes Prädestination, der Grund der Verdammnis allein im menschlichen Unglauben (554, 2. 4. 5. 6; 555, 11 u. 12; 556, 13). Der Christ soll sich ausschließlich — nach Luther — an den in Christus offenbaren Liebeswillen Gottes halten und nicht an den verborgenen Gott, da multa adhuc dominus de hoc mysterio occultavit (715, 52).

2. Der eschatologische Abschluß des Heiles erfolgt in der Ewigkeit (Aug. XVII) ohne ein dazwischen liegendes Fegfeuer (303, 12). Das Gericht des wiederkehrenden Christus bringt — im Gegensatz zu den Anabaptisten — ewige Verdammnis mit Auferstehung des Leibes (Fleisches) (459, 60; 583, 46). Ein irdisches chiliastisches Herrlichkeitsreich der Frommen wird als jüdisch von dem transzendenten Spiritualismus des Luthertums abgelehnt (43, 217).

Die Gnadenmittel: Wort und Sakrament.

1. Der Geist Gottes mit allen seinen Gaben kommt nur auf vermitteltem Wege — im Gegensatz zum quietistisch-aktiven, geschichtslosen, natürlichen Enthusiasmus, welcher Schwärmer wie Papsttum, aber auch schon Muhammed charakterisiert (39, 3; 203, 13; 321; 322; 360, 22) — durch die geschichtlichen Mittel des gehörten mündlichen Wortes und empfangenen Sakramentes (Aug. V 319).

1b) Die Sakramente sind nur eine besonders eindrucksvolle psychologische Form des Wortes, nämlich verbum visibile, ein ausgeführter ritus mit gleicher Wirkung — idem effectus verbi et ritus —, mit dem sich eine auf ein mandatum dei zurückgehende promissio gratiae verknüpft. Sie sind wirkliche testimonia et signa voluntatis dei und nicht bloß notae professionis inter homines. Sie wirken aber nicht ex opere operato, d. h. durch ihren objektiven Vollzug, sondern verlangen und rufen hervor die gläubige Hinnahme (Aug. XIII Ap. XIII 202, 1. 3. 5; 204, 18. 19. 20; 319, 45).

Von den sieben Sakramenten der römischen Kirche behält Ap. XIII — neben den in den übrigen Bekenntnisschriften allein genannten: Taufe und Abendmahl — noch die absolutio als sacramentum poenitentiae (202, 4), das nach Luther schon in der Taufe enthalten ist (496, 74).

2. Die Taufe erscheint als heilsnotwendig, da sie die Gnade Gottes vermittelt, indem sie die Vergebung der Sünden darbietet, während die Macht der Erbsünde durch sie nicht völlig gebrochen wird. Sie ist als Kindertaufe — im Gegensatz zu den Anabaptisten — zu vollziehen, da sich die promissio auch auf die Kinder bezieht und Gott sie durch die Gabe des Geistes gebilligt hat (Aug. u. Ap. IX). Luther lehnt sowohl die thomistisch-naturhafte wie die skotistisch-spiritualistische Auffassung ab (320) und definiert die Taufe als ein „göttlich-himmlisch Wasser um des Wortes willen“ (487, 17), an das sich als objektive Grundlage der subjektive Glaube heftet, um ihre dauernde, die Seele und dadurch auch den Leib beseligende Wirkung zu erfassen (489, 29 u. 30; 492, 44—46). Die Kindertaufe rechtfertigt Luther wie Apologie IX sodann durch die Gedanken, daß das Kind gläube und Gott ihm durch das Wort auf Grund der Fürbitte den Glauben gebe (494, 57). Allein auch ein bei der Taufe selbst nicht vorhandener Glaube macht diese nicht wertlos, denn „Hast du nicht gegläubt, so gläube noch“ (494, 56), soll doch der Mensch bußfertig immer wieder seine Taufe erleben (497, 75).

3a) Aug. X lehrt im Abendmahl — im Gegensatz zu den Zwinglianern — die wahre d. h. substanzielle Anwesenheit und Austeilung von Leib und Blut Christi an alle Genießenden d. h. die frommen wie die

bösen Christen (320, 1). Für diese Anschauung beruft sich Apol. X (164, 55) auf die Übereinstimmung mit der griechischen und römischen Kirche (ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat). Dadurch wird die praesentia vivi Christi bewirkt (164, 52). In den Schmalk. Artikeln (320, 5) lehnt Luther die Transsubstantiation ab; stellt aber hier wie im Kleinen und Großen Katechismus alle theoretischen und polemischen Ausführungen zurück und behandelt das Abendmahl, das unter dem Brot und Wein den wahren Leib und Blut Christi gibt (365, 1), als stärkende Speise der gläubigen Seele wesentlich unter praktisch-religiösen Gesichtspunkten: was es sei, was es nütze und wer es empfangen soll (499, 1). Gottes Wort ist allein der konstitutive Faktor auch für das Abendmahl (366, 8; 500, 10 u. 11; 501, 15 u. 16; 502, 23; 504, 33 u. 34; 505, 42; 507, 55; 508, 58 u. 59; 509, 67).

3b) F. C. VII entwickelt sonderlich gegenüber dem Kryptokalvinismus (539, 5) noch einmal die lutherische Abendmahlslehre, nach der Leib und Blut mit Brot und Wein von allen Essenden und gerade auch den Ungläubigen genossen werden und zwar in der paradoxen Formel: non tantum spiritualiter per fidem, sed etiam ore, non tamen capernaitice, sed supernaturali et coelesti modo. Zur Unterstützung dieser letzlich als mysterium (543, 41; 544, 42) zu bezeichnenden Sakramentsanschauung wird die auf der Allmacht Gottes beruhende Alicubität des Leibes Christi herangezogen (538, 2; 539, 8; 540, 12. 14. 15. 16; 541, 18).

4a) Als Vorbereitung auf den würdigen Abendmahlsgenuß soll die Beichte und zwar gerade auch als Privatbeichte — aber ohne Aufzählung aller Sünden — beibehalten werden (Aug. und Ap. XI u. XXV 166, 65; 185, 3; 321, 1 u. 2).

4b) Auf Grund der Einsetzung Christi soll das Abendmahl den Laien — auch aus antihierarchischen Interessen — in beiderlei Gestalt gereicht werden (Aug. und Ap. XXII 48, 1; 232, 1 u. 2; 233, 9; 234, 14). Die lateinisch-deutsche Messe als öffentliche auf Glauben und Belehrung zielende Form des Gottesdienstes wird auch vom Protestantismus festgehalten (Aug. XXIV 51, 1; 53, 30; 248, 1; 249, 3). Dagegen wird das Meßopfer für die täglichen Sünden der Lebenden und Verstorbenen — das Gebet für Tote wird nicht verwehrt (269, 94) — als ein Überbleibsel unchristlicher Religiosität und eine Schädigung der im Opfer Christi sich zusammenfassenden Erlösungsreligion auf das schärfste abgelehnt (52, 22, 25; 251, 13, 14) wie Sakrament und Opfer deutlich unterschieden (252, 18 u. 19).

Besonders scharf wendet sich Luther gegen diesen Drachenschwanz, die „Messe", weil sie „mancherlei Abgötterei" gezeuget hat (302 ff.).

Die Kirche.

1a) Aug. und Ap. VII und VIII definieren die Kirche proprie als congregatio sanctorum et vere credentium. Zu ihr gehören als wesentliches äußeres Kennzeichen, daß in ihr evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta — deren kirchenschaffende Kraft unabhängig ist von der sittlichen Beschaffenheit der Amtsträger — nicht aber similes traditiones humanae. Diese Kirche im eigentlichen und katholischen Sinne ist keine civitas Platonica, weil nicht nur Wort und Sakrament äußerlich vorhanden sind, sondern auch die wahrhaft Gläubigen auf Erden leben — wenn auch sparsi per totum orbem. Ausschließlich zu der externa societas signorum gehören in dieser Zeitlichkeit Heuchler und Ungläubige, zur wahren Kirche dagegen nur nomine nicht auch re (40; 152, 3, 5; 153, 10 u. 11; 155, 20; 157, 28).

1b) Für Luther sind Kirche „die heiligen Gläubigen und die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören" (324), „eine christliche Gemeinde oder Sammlung, eine heilige Christenheit" (457, 48, 51ff.; 456; 358).

2a) Zur Verwaltung der Gnadenmittel ist das kirchliche Amt eingesetzt (Aug. V), zu dessen öffentlicher Ausübung nur der rite vocatus berechtigt ist (Aug. XIV), dem dann die Ordination zukommt (323, X). Diese Amtsgewalt (potestas ordinis et iurisdictionis) besteht nur in der Handhabung des Wortes, zu der auch die Ausschließung der Unbußfertigen vom Abendmahl verbo non vi d. h. der kleine Bann gehört, während dem kirchlichen Amte keinerlei äußere politische Gewalt zukommt (Aug. und Apol. XXVIII 63, 8. 11. 12. 13; 64, 21. 2; 288, 13; 321, VII; 323, IX; 340, 60).

2b) Die nähere Gestaltung des kirchlichen Amtes in der Form des römischen politischen Episkopats und Papates gehört nicht zum Wesen der Kirche (157, 24; 289, 20), sie besteht nicht jure divino und ist nach Luther nicht nur unnütz, sondern heidnisch und antichristlich (306, IV; 307, 6; 308, 9. 10. 14). Melanchthon urteilt im Tractatus de potestate papae über das iure divino des Papstes sachlich gleich (328, 1—4) und fordert zur Besorgung der äußeren Angelegenheiten der Kirche — beim Versagen der Bischöfe — die magistratus mundani, reges et principes als praecipua membra ecclesiae iure divino auf (339, 54; 343, 77).

3a) Alle kirchlichen Ordnungen können, insoweit sie nicht die Versöhnung mit Gott bewirken wollen, ad tranquillitatem et bonum ordinem in ecclesia beobachtet werden (Aug. XV). Auch die geschichtlich entstandene Sonntagsfeier ist kein göttliches Gesetz wie der Sabbath bei den Juden, sondern begründet sich einmal aus dem natürlichen Verlangen nach Ruhe und aus dem praktischen Bedürfnis nach einem bestimmten

Tag zu gemeinsamem Gottesdienst (67, 60 G. K. 3. Gebot 401ff.). Die aus dem Heidentum erwachsene (228, 32) Verehrung der Heiligen als religiöser Kultus widerstreitet der alleinigen Anbetung Christi und kann nur als sittliche Orientierung — iuxta vocationem — an dem vorbildlichen Glauben und Handeln frommer Menschen fortbestehen (Aug. XXI 47, 1), für deren Auftreten Gott zu danken ist (223, 4. 5. 6).

3b) Auf Grund der Streitigkeiten über das Leipziger Interim (1548) entscheidet die F. C. XI (551, 1 u. 2; 552, 6), daß man in bezug auf kirchliche Adiaphora, d. h. solche Zeremonien, qui in verbo dei neque praecepti neque prohibiti sunt, Änderungen nicht zustimmen dürfe in temporibus persecutionum, in denen es sich um die veritas evangelii et libertas christiana handelt.

Die ethischen Prinzipien und ihre Anwendung auf die Sozialethik.[1])

1a) Die sittliche perfectio christiana besteht primär in dem christlichen Versöhnungsglauben und dem Vertrauen auf die göttliche Vorsehung in allen Aufgaben des natürlichen Berufes, das sich sonderlich in dem seiner Erhörung gewissen, von Gott gewollten und gestalteten Gebete auswirkt, welches seine Motive aus dem Gehorsam gegen Gott und seine Verheißung und dem Blick auf unsere Not gewinnen soll (204, 16; 358ff.; 465, 16. 17. 19; 466, 24; 467, 30). Sodann besteht die perfectio in dem sittlichen Handeln nach der Regel foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. Da die vocatio d. h. die Gesamtheit der natürlichen Pflichtverhältnisse, in welche der Mensch durch den Schöpfergott hineingestellt wird, verschieden und individuell ist — vocationes sunt personales, — ergibt sich: perfectio nobis est obedire unum quemque vera fide suae vocationi (61, 49ff.; 276, 27; 278, 37; 281, 49 u. 50). „Ein jeder lerne sein Lektion, so wird es wohl im Hause stohn“ (Haustafel 371). Die Möglichkeit einer perfectio in hac vita, welche die Unmöglichkeit der Sünde behauptet, wird abgelehnt (41, 8).

1b) Infolgedessen wird das Mönchtum mit seinen Gelübden verworfen, da diese einen selbsterwählten und unnatürlichen Charakter — im Gegensatz zur göttlichen Gnade und dem natürlichen Beruf des Menschen — tragen und einen besonderen verdienstlicheren und sichereren Weg zur Vollkommenheit eröffnen wollen durch Befolgung angeblicher consilia, die aber — wie beim reichen Jünglinge — nichts anderes sind, als individuell gewandte praecepta (Aug. XXVII 58, 12. 13; 60, 36; 275, 21; 281, 49).

[1]) Vgl. Bartels, Die Sittenlehre der evangelisch-lutherischen Kirche nach deren Bekenntnisschriften. Hannover 1893.

Die jedem, gerade auch dem im weltlichen Berufe lebenden, Christen zukommenden asketischen Handlungen, auch körperlicher Art, haben nicht den Zweck das rechte religiöse Verhältnis zu Gott herzustellen, sondern sind nur Mittel, um negativ die sündlichen, vom Fleische ausgehenden Reize einzudämmen und positiv die Natur geschickter und willfähriger für den Geist zu machen (57, 33—39; 214, 46 u. 47; 366). Die Askese vollzieht sich in erster Linie nicht in selbstgewählten Formen, sondern auf Grund der mortificatio des von Gott gesandten Kreuzes (213, 45).

2. Die eigengesetzlichen natürlichen Lebensordnungen und Sozialformen sind von Gott geschaffen und darum gut. Das Evangelium schafft keine neuen Ordnungen und Gesetze, sondern erwartet von dem Christen, daß er jenen innerlichen Gehorsam leiste und innerhalb ihrer Glauben und Liebe betätige (Aug. XVI 215, 55. 57; 216, 61). Eine solche göttliche Naturordnung — nicht aber ein christliches Sakrament — ist die Ehe, für die der Mensch schon durch den entsprechenden sexuellen appetitus naturalis bestimmt ist. Da sich aber mit diesem nach dem Sündenfall die concupiscentia verbindet, ist das coniugium noch notwendiger, weil es auch zugleich ein remedium humanae infirmitatis ist. Die monogame Ehe ist als eine Schöpfungsordnung Gottes, in Treue und Liebe zu halten; sie hat die Aufgabe der Kindererzeugung und Erziehung und dient dem Aufbau einer patriarchalisch geordneten, sich in entsprechenden sittlichen Pflichten betätigenden Familie. Trotzdem erscheint — aus biblizistischen Motiven — die virginitas als ein donum praestantius coniugio, weil sie eine reine Konzentration auf die Welt des Geistes und Gottes gestattet. Der Zwang zum Priesterzölibat wird aus prinzipiellen und empirischen Gründen aufs schärfste verworfen (Aug. XXIII 50, 15ff.; 237, 7. 9; 238, 12. 13. 16; 242, 38—40; 324; 423—426; 370—371).

3. Auch die sozialen Formen der Privatwirtschaft mit ihrem Eigentumserwerb und vor allem der patriarchalische Staat mit seiner Obrigkeit und Rechtsordnung sind wohltätige Gottesordnungen, da sie direkt der justitia civilis und indirekt damit auch dem Reiche Gottes (63, 4. 11; 42, 5ff.) dienen. Das Verbot des Schwörens und der Rache in der Bergpredigt gilt nur für das Privatleben, während im Staate Eid und Vergeltung bis zur Todesstrafe und dem Kriege nicht nur erlaubt, sondern auch geboten sind. An ihrer Durchführung darf und muß sich auch der Christ je nach seinem Amte und dem in ihm zum Ausdruck kommenden göttlichen Willen beteiligen (Aug. XVI 215; 216, 59—61; G. K. 4.—10. Geb.; 406, 412, 414, 419, 433; 4. Bitte 475ff.). Infolgedessen wird die mönchisch anabaptistische Verwerfung von Obrigkeit, Eid, Todesstrafe, Eigentum und der erwerbenden Berufe scharf abgelehnt (F. C. XII S. 559, 12—16; 560, 17—19).

§ 2. Die altlutherische Theologie.

Die altlutherische Theologie [1]) ungefähr von 1580—1720, vornehmlich repräsentiert durch:

Chemnitz: Loci theologici ed. Leyser 1531.

Gerhard: Loci theologici 1610—25 zitiert nach der Ausgabe von Cotta 1762—81.

Calow: Systema locorum theologicorum 1655—77.

König: Theologia positiva acroamatica 1665.

Quenstedt: Theologia didactico polemica 1685 zitiert nach der Ausgabe 1691.

Zusammengefaßt von Hollaz: Examen theologicum acroamaticum 1707 zitiert nach der Ausgabe von Teller 1750.

Die folgenden Zitate sind Hollaz entnommen, soweit nicht ein anderer Fundort angegeben ist.

Die Theologie.

Theologia est sapientia eminens practica e verbo Dei docens omnia, quae ad veram in Christum fidem cognitu et ad sanctimoniam vitae factu necessaria sunt homini peccatori aeternam salutem adepturo. 1. Theologia archetypa est cognitio, quam Deus de seipso habet, ecktypa dicitur scientia de Deo et rebus divinis cum creaturis intelligentibus a Deo ad imitationem theologiae suae, velut causae exemplaris, communicata. 3. Theologia hominum post lapsum alia est viae sive viatorum, alia est patriae sive comprehensorum. 6. Theologia viatorum est duplex naturalis et revelata. Illa est, qua Deus tum ex notitiis insitis, cum ex intuitu rerum creatarum innotescit. Haec est notitia de Deo et rebus divinis, quam Deus vel per immediatam revelationem sive per inspirationem vel per revelationem mediatam seu verbum divinum hominibus viatoribus communicat. 6. Theologia generatim considerat Deum et res divinas, speciatim docet, quibus principiis et mediis homo viator, peccato corruptus, ad aeternam salutem sit perducendus. 11. Finis theologiae ultimus objectivus est Deus, finis ultimus formalis est beatifica Dei visio et fruitio, finis intermedius internus est perductio peccatoris ad fidem salvificam, finis intermedius externus est vera in Christum fides, quam indivulso nexu sequitur sanctimonia vitae. 12. Theologus sensu

[1]) Literatur: Heinrich Schmid: Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche. 7. Aufl. Gütersloh 1893. Für die einzelnen Dogmatiker vergleiche die Artikel in PRE.[3].

generali dicitur homo instructus habitu theologico, qua promtus redditur ad veritatem caelestem explicandam et defendendam. Sensu speciali excellentiori theologus dicitur homo renatus, veritati primae immotum praebens assensum, eique speciali fiducia innitens, aptus ad docendum alios et ad redarguendum contradicentes. 13. Notitia theologi irregeniti est notitia mere literalis, quae in investigatione, evolutione et cognitione non ad usum a spiritu intentum transfertur. Oratio studium theologicum inchoat, meditatio continuat, tentatio consolidat. 27. Theologia et fides — utraque complectitur notitiam et assensum intellectus, utraque respicit aeternam salutem; differunt: theologia est habitus practicus intellectus; fides etiam in voluntate, si spectes fiduciam, residet. 31. Fides implicita sive carbonaria, dum implicite absque intellectu creditur, quidquid Romana ecclesia credit, non sufficit ad salutem. Requirimus in omnibus salvandis articulorum fundamentalium cognitionem, sed non aequalem cognitionis gradum. Theologia est vel catechetica seu rudior, qualis requiritur in omnibus Christianis, vel acroamatica et accuratior, quae est doctorum et ministrorum verbi (König: Theologia positiva 3).

Die Religion.

Religio est forma aut ratio colendi Deum, amplectitur credenda et agenda. Religio christiana est ratio colendi Deum, vera in Christum fide, et sincera in Deum, se et proximum caritate, ut peccator, a Deo avulsus cum Deo reconciliatus et redunitus, renovetur et aeternum salvetur. 32. Vera religio est, quae verbo divino conformis. Antiquissima est, probata patribus V. T., gloriam Dei illustrat, fidem in Jesum salutis auctorem recte docet, sanctimoniam vitae sedulo inculcat, conscientiam tranquillat, εὐθανασίαν procurat. 34. Tantum autem abest, ut religio falsa homini sit salutifera, ut potius eidem sit pestifera. 36. Requisita verae religionis sunt: scripturae veritas, praeceptorum sanctitas, christianae religionis propagatio, miraculorum celebritas, doctrinae christianae efficacia et virtus. Veritas religionis christianae probatur: I. E requisitis verae religionis. II. E scripturae veritate. III. E religione Ebraeorum. IV. E praemii dignitate. V. E praeceptorum sanctitate. VI. E mysteriorum sublimitate. VII. E christianae religionis propagatione. VIII. E propagationis modo et qualitate. IX. E miraculorum celebritate. X. E martyrum magnanimitate. XI. A testificatione extranearum religionum. XII. A doctrinae Christi efficacia (Calov I 152—160).

Glaubensartikel und Symbole.

Mixti dicuntur articuli fidei, partes doctrinae christianae de illis rebus divinis, quae tum ex lumine naturae quadantenus sciuntur, tum

ex supernaturali lumine revelationis divinae creduntur. Articuli fidei puri sunt partes doctrinae christianae de mysteriis divinis, captu rationis sibi relictae superioribus, divinitus tamen revelatis. 45. Articuli fidei fundamentales sunt partes doctrinae christianae adeo necessariae cognitu, ut, iis ignoratis, ab homine salutaritur non apprehendatur, aut retineatur fundamentum fidei, negatis vero ab eodem, quantum in ipso, labefactetur. Fundamentum fidei et salutis substantiale est Christus. Fundamentum fidei et salutis dogmaticum est complexus dogmatum divinitus revelatorum, quibus Christus fundamentum fidei substantiale et cum eo necessario connexa principia mediaque salutis explicantur. 46. Articuli fidei primarii sunt praecipuae partes doctrinae christianae, quarum distincta cognitio ad obtinendam fidem et salutem adeo necessario est, ut iis ignoratis nec fides generari aut conservari nec aeterna salus impetrari possit. 48. Articuli fidei fundamentales secundarii sunt, quorum simplex ignoratio non officit saluti; pertinax autem negatio vel impugnatio fundamentum fidei labefactat. 51. Articuli fidei non fundamentales sunt partes doctrinae christianae, quae citra iacturam salutis ignorari et negari possunt. 53. Attributa articulorum fidei sunt . . . cohaerentia mutua et harmonia (Calov I 771). Summa religionis et articulorum fidei continetur symbolis antiquioribus et recentioribus. 54. Summa verae religionis et articulorum fidei continetur in symbolis, christianam fidem complectentibus, quae sunt vel antiquiora et oecumenica, in toto christiano orbe recepta (symb. apost., Nicaen., Constantinop., Ephesinum, Chalcedonense ut et Athanasianum) vel recentiora et ratione minus solemnis approbationis particularia (Aug. confessio invariata, ejusdem apologia, articuli Smalc., catechismus uterque Lutheri et formula concordiae). Libri symbolici sunt scripta sacra, consignata a viris orthodoxis, mediatae illuminationis privilegio divinitus donatis, merentur fidem, quia verbo Dei revelato sunt conformes, habent auctoritatem ecclesiasticam et respective dicuntur norma, nempe respectu externae fidei professionis, qua unanimem ecclesiae in doctrina fidei consensum testamur. 56. Symbolum apostolicum non continet omnes fidei articulos nec discernit Catholicos a quibusvis haereticis (Calov I 237).

Vernunft und Offenbarung.

Ratio humana vel notat facultatem hominis intellectivam, quae collustrata lumine verbi divini, est subjectum recipiens, seu cognoscens veritates theologicas, sed non est principium fundamentale, ex quo eaedem cognoscantur: vel designat principia lumine naturae nota. Quae principia rationis vel sunt organica, vel philosophica. Organica rationis principia dogmatibus fidei et morum explicandis atque confirmandis recte adhibentur.

Ex principiis philosophicis articuli fidei mixti quadantenus innotescunt (68). Principia organica dicuntur, quae ad disciplinas instrumentales, grammaticam, rhetoricam et logicam pertinent (68). Principia philosophica alia sunt absolute et illimitate universalia, quae constant nexu terminorum essentiali et simpliciter necessario, ut nulla instantia neque ex scriptura labefactari queant. v. gr.: Impossibile est idem simul esse et non esse. . . . Alia sunt limitate et secundum quid universalia, quae in certo genere, ex hypothesi, aut secundum naturalis cognitionis sphaeram, vera quidem sunt, attamen limitationem admittunt et instantia quadam si non ex natura, recte ex scriptura petita, infringi possunt. v. gr.: Quot sunt personae, tot sunt essentiae (68). Per se et in se nulla contrarietas, nulla contradictio inter philosophiam et theologiam, quia quae de summis fidei mysteriis theologia proponit ex revelatione, illa philosophia sanior ac sincera novit non esse discutienda et aestimanda ex principiis rationis, ne fiat *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, neve confundantur distinctarum disciplinarum principia distincta (Gerhard II 372). Articuli fidei in se ac per se non sunt contra rationem, sed dumtaxat supra rationem (Gerhard II 372). Distinguendum inter rationem in homine ante lapsum et post lapsum. Illa, quatenus talis, numquam adversata fuisset divinae revelationi, haec vitio corruptionis adversatur saepissime (Gerhard II 371). Distinguendum inter rationem hominis nondum renati et rationem hominis regeniti. Illa fidei mysteria judicat stultitiam, haec vera, quatenus talis, iisdem non obluctatur (Gerhard II 371). Quemadmodum enim in renatis manet lucta carnis et spiritus, per quam sollicitantur ad peccatum: sic manet in illis lucta fidei et rationis, quatenus ea nondum plene est renovata (Gerh. II 321).

Das Erkenntnisprinzip der Theologie: die Schrift.

Theologia christiana nititur principio cognoscendi certissimo nempe revelatione divina et quidem pro hodierno ecclesiae statu, revelatione divina mediata, scriptis prophetarum et apostolorum comprehensa. 61. Post completum scripturae canonem nulla datur nova et immediata revelatio divina. 63. Consensus patrum, qui prioribus quinque seculis in ecclesia Christi vixerunt non est principium apodicticum et fundamentale theologiae, neque tamen parvi ducendus, sed magni ducendus ut motivum credibilitatis. 71. Sacra scriptura est verbum Dei a prophetis et apostolis ex inspiratione divina litteris consignatum, ut per illud peccator informetur ad aeternam salutem. Theopneustia notat peculiarem impulsum sive externum sive internum ad scribendum, suggestionem rerum et verborum. 74. Omnes et singulae res sive illae fuerint Scriptoribus naturaliter prorsus incognitae sive naturaliter quidem cognoscibiles, actu tamen incognitae, sive denique, non tantum

naturaliter cognoscibiles, sed etiam actu ipso notae, vel aliunde, vel per experientiam et sensuum ministerium, nec solum per assistentiam et directionem divinam infallibilem literis consignatae sunt, sed singulari Spiritus suggestioni, inspirationi et dictamini acceptae ferendae sunt. Non solum res et sententias seu sensum verborum prophetis et apostolis inspiravit Spiritus, quas suo idiomate, suisque verbis, pro arbitrio vel efferrent, vel exornarent, sed etiam ipsamet verba et voces omnes ac singulas individualiter Spiritus Scriptoribus suppeditavit, inspiravit ac dictavit (Quenst. I 67 ff., 73). Causa principalis s. Scripturae est Deus triunus. 78. Causa efficiens minus principalis atque ministerialis fuerunt sancti Dei homines qui Spiritu s. inspirante, manum calamo admoverunt, scripturamque locis et temporibus diversis adornarunt. 81. Quos propterea Dei amanuenses, Christi manus et Spiritus tabelliones sive notarios vocamus (Gerhard I 26). Non ac si citra et contra voluntatem suam inscii ac inviti scripserint divini amanuenses, sponte enim, volentes scientesque scripserunt (Quenstedt I 57). Conceptus omnium rerum, quae in sacris scripturis habentur, prophetis et apostolis a Spiritu immediate inspirati sunt. 83. Omnia et singula verba in calamum dictata sunt. 85. Inspiratio divina ab omni errore immunes praestitit tum in praedicatione quam in consignatione verbi divini. 88. S. Scriptura canonica originalis est infallilibis veritatis omnisque erroris expers, sive quod idem est, in Scriptura nullum est mendacium, nulla falsitas, nullus vel minimus error, sive in rebus, sive in verbis, sed omnia et singula sunt verissima sive dogmatica illa sint, sive moralia, sive historica, chronologica, topographica, onomastica, nullaque ignorantia, incogitantia aut oblivio (Quenstedt). Magna est inter sacros scriptores quoad stylum et genus dicendi diversitas, quae ex eo esse videtur, quia spiritus accomodavit se ordinario dicendi modo, unicuique suum sermonis genus relinquens (Quenst. I 76). Spiritus seu liberrimus linguarum doctor . . . unicuique dat eloqui, prout vult (Calow I 574). Stilus s. scripturae tam veteris quam N. T. est gravis et dignus majestate divina nullo vitio grammatico, nullo barbarismo aut soloecismo foedatus. 97. Affectiones Scripturae sunt 1) auctoritas 2) perspicuitas 3) perfectio seu sufficientia 4) efficacia. 104. Auctoritas scripturae s. est eminens illius dignitas, luculenter cognita tantique aestimata ab hominibus, ut horum intellectum ad assensum, voluntatem ad obsequium permoveat, verum a falso, bonum a malo discernat, et exortas fidei controversias diiudicet. 104. Scriptura est norma fidei et iudex controversiarum. Auctoritas ecclesiae et pendet et probatur ex Scripturae auctoritate ecclesiae, alias committeretur circulus. Divina auctoritas elutescit e divina attestatione, e materia prorsus divina, e dicendi genere vere divino, e veritate, varietate, et perfectione scripturae, ex efficacia

et effectis divinis, ex antiquitate et conservatione divina, et confirmatione per miracula, martyria, testimonia totius pene orbis, denique ex obsignatione spiritus in cordibus fidelium (Calov I 458 *κριτήρια* externa). Testimonium internum Spiritus s. est praecipua et ultima ratio cognoscendi divinaque fide credendi divinam S. Scripturae originem. Per internum Spiritus s. testimonium hic intelligitur actus supernaturalis Spiritus s., per verbum Dei attente lectum vel auditu perceptum virtute sua divina cor hominis pulsantis, aperientis, illuminantis, et ad obsequium fidei flectentis, ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat verbum sibi propositum a Deo ipso esse profectum, atque adeo immotum ipsi assensum praebeat (*κριτήριον* internum). 116. Canon biblicus adeo integer et illaesus in hunc usque diem persistit, ut ne unicus quidem liber in usum normalem fidei et morum divinitus destinatus et ab ecclesia primitiva receptus perierit. 134. Advigilante provida Dei cura canon biblicus in verbis omnibus et singulis illibatus et purus conservatus est. 133. Puncta vocalia in codice biblico veteris testamenti consonantibus hebraicis sunt coaeva. 138. Distinguendum est inter protocanonicos et deuterocanicos. Protocanonicos vocant, de quibus nunquam fuit in ecclesia dubitatio, deuterocanonicos vero, de quibus, quia non statim sub ipsis apostolorum temporibus, sed longe post ad notitiam totius ecclesiae pervenerunt, inter catholicos fuit aliquando sententia anceps (Gerhard). Sacra scriptura dogmata fidei morumque praecepta modo luculento verbisque adeo perspicuis proponit, ut ab homine docili, attento, praeconceptis opinionibus vacuo et idiomatis, quo scripturam legit, gnaro, facile intelligi queat. 143. Scriptura seipsam explicat. 160. Ex perspicuis illis scripturae locis colligitur regula fidei, quae est summa quaedam caelestis doctrinae ex apertissimis scripturae locis collecta (Gerhard I 53). Unus est cuiusque loci proprius et genuinus sensus (Gerhard I 67). S. scriptura perfecta est perfectione finali, ut nulla dentur fidei dogmata morumque praecepta ad aeternam salutem necessaria, quae in ipsa non contineantur vel *ρητῶς*, explicite, qua literam, vel *διανοητικῶς*, implicite, qua rem et sententiam. 173. Efficacia s. scripturae est vis supernaturalis, ipsi a Deo communicata, qua illa non tantum revelat et exhibet voluntatem dei, atque huic praestandum obsequium suadet, sed etiam ex ordinatione divina ut medium validissimum homines peccatis corruptos, concurrente Spiritu s., convertit, regenerat, renovat et salvat. 183.

Gott und seine Eigenschaften.

Notitia dei naturalis est, qua homo ex principiis, natura notis, existentiam, essentiam, attributa et actiones Dei quadantenus cognoscit,

dividitur in insitam et acquisitam. 188. Deum quidem cognoscimus, sed non comprehendimus i. e. non perfecte cognoscimus, quia est infinitus (Gerh. III 70). Nos in investiganda definitione Dei non scrutamur illa arcana essentiae et voluntatis Dei, quae nos ignota esse voluit; sed ex patefactione Dei colligimus brevem summam, quantum nobis in verbo suo de sua essentia et voluntate revelavit. Et quia omnino vult Deus ita cognosci et invocari, sicut se patefecit, tenenda est aliqua descriptio Dei, ad quam mens in invocatione se referat (Chemnitz Loci theolog. I 25). Notitia Dei revelata complectitur 1) existentiam Dei 2) essentiam et attributa Dei 3) personas divinas 4) actiones et opera divina. 220. Deus est essentia spiritualis independens trium personarum, Patris, Filii et Spiritus s. 223. Attributa Dei sunt perfectiones Dei, quae essentiam divinam nostro concipiendi modo per se consequuntur, et de Deo paronymice praedicantur. 234. Attributa divina ab essentia divina et a se invicem distinguuntur non nominaliter, neque realiter, sed formaliter, secundum nostrum concipiendi modum non sine certo distinctionis fundamento. 235. Attributa divina dividuntur in negativa et positiva, in quiescentia et operantia. 237. Via eminentiae, qua, quidquid, in creaturis maxime perfectum deprehendimus, Deo modo eminentissimo tribuimus vi principii natura notissimi: quidquid est in effectu, praeexistit in causa. Via negationis, qua a Deo removemus, quidquid in creaturis imperfectionem implicat, eique oppositam perfectionem attribuimus. Via causalitatis, qua ex effectis causam efficientem primam, e creaturis creatorem, ex ornatissima sapientissimaque huius universi gubernatione conservatorem et gubernatorem optimum cognoscimus 190ff. Bonitas dei est conformitas essentiae divinae cum voluntate divina. 245. Sanctitas dei est attributum divinum, quo essentia Dei purissima, rectissima et omnis vitii moralis expers est. Justitia summa et immutabilis voluntatis divinae rectitudo a creatura rationali quod rectum et justum est exigens (Quenst. I 232). Amor dei est, quo ipse cum objecto amabili se suaviter unit (Quenst.). Affectus Dei, quo ergo nos inclinatur, desiderium quo in nos rapitur, gaudium quo in nobis sibi unitis acquescit (Calov). 248. Infinitas est attributum dei, per quod essentia et perfectiones Dei nullos habent terminos. 246. Immutabilitas dei est attributum Dei, per quod ille nulli neque physicae neque morali mutationi obnoxius est. 247. Mutatio non contingit in Deo, sed in objectis, nempe in creaturis extra Deum positis. 253. Omniscientia est attributum divinum energeticum, quo Deus omnia, quae sunt, fuerunt, erunt, aut ulla ratione esse possunt, uno simplici actu immediate et perfectissime cognoscit. 256. Voluntas dei distinguitur in arcanam et revelatam. Illa est, qua Deus multa vult, quae, quia scitu

nobis non sunt necessaria, revelare noluit, haec est, qua verbo suo candide exponere nobis voluit ea, quae ad nostram salutem faciunt. 262. Nulla pugna heic fingenda est, quasi aliud Deus velit arcana voluntate, aliud revelata. 264. Omnipotentia est attributum divinum energeticum, quo Deus efficere potest omne, quod fieri possibile est, et in Deo nullam importat imperfectionem. 272. Omnipraesentia Dei est attributum, vi cuius Deus non tantum substantiae propinquitate, ed etiam efficaci operatione omnibus creaturis adest. 275.

Die Dreieinigkeit.

Augustissimum venerandae Trinitatis mysterium modo simplicissimo et planissimo idiotis traditurus, ostendat 1) quod Deus sit unus 2) quod unus Deus sit Pater, Filius et Spiritus s. 3) quod alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus S. 3) quod Pater in aeternum generet Filium, Filius ab aeterno a Patre sit genitus, Spiritus s. a Patre et Filio procedat. 282. Necessario ergo quaerenda fuerunt talia vocabula, quibus res de hoc articulo in scriptura traditae aliquo modo exprimerentur: ita ut haeretici ea non possent insidiosa interpretatione eludere (Chemnitz Loci I 36). Essentia Dei est natura dei spiritualis et independens, tribus personis divinis communis. 284. Persona notat substantiae singularis completae incommunicabilem subsistendi rationem. 283. Intelligit ecclesia nomine essentiae non nomen universale, ut philosophi nominant essentiam humanam, sed naturam divinam revere existentem, quae communicabilis est et communis tribus personis et est tota in singulis; De uno homine non possum dicere, quod tota ἀνθρωπότης sit in eo, sed de una deitatis persona recte pronuntiare possum, quod tota plenitudo deitatis sit in ipsa (Gerh. III 239). Patris, filii et spiritus unus est intellectus, quo intelligunt, una voluntas trium, qua volunt, una potentia, qua extra essentiam divinam operantur (Gerh. III 257). Proprietas personalis est relatio in actu personali fundata, personam in esse certae personae constituens, et per oppositionem relativam realem ab alia persona distinctionem inferens. 285. Proprietates personales sunt tres, paternitas, filiatio, et spiratio passiva. 285. Deus pater est prima divinitatis persona, nec genita, nec procedens, sed ab aeterno gignens Filium substantialem, sui imaginem et cum Filio ab aeterno spirans Spiritum S., creans, conservans et gubernans omnia, mittens Filium redemtorem et Spiritum S. sanctificatorem generis humani. 301. Filius Dei est secunda divinitatis persona, ab aeterno a Patre genita, quae cum Patre ab aeterno spirat Spiritum et in plenitudine temporis humanam naturam in propriam hypostasin assumsit, ut humanum genus redimeret et salvaret. 305. Generatio Filii Dei non est impropria, metaphorica

aut accidentalis, sed propria, vera et substantialis, non physica, sed hyperphysica, non temporalis, sed aeterna, non externa, sed intima, non voluntaria, sed naturalis et necessaria. 322. Differre generationem Filii et spirationem Spiritus rectum est; modum autem, quo differant, plenius definire non possumus. Spiritus S. est tertia divinitatis persona, quae ab aeterno procedit a Patre et Filio et ab utraque in tempore mittitur ad sanctificandum corda hominium salvandorum. 322. Veritas mysterii Trinitatis ex principiis rationis neque adstrui neque destrui potest. 344. Mysterium trinitatis naturali ratione nec a priori nec a posteriori demonstrari potest, ne quidem possibilitas huius mysterii e naturae lumine haberi potest, cum rationi propria principia consulenti, absurdum videatur (Quenst.). Humana natura, mediante personali cum τῷ λόγῳ unione, ad Trinitatem pertinet. 349. Opera ad intra, quae Deus facit extra omnem creaturam intra sese, personalia sunt divisa h. e. non sunt tribus personis divinis communia, sed uni tantum personae vel duabus personis propria (Quenstedt I 414). Opera ad extra, quando Deus extra suam essentiam in creaturis aliquid operatur, sunt indivisa, quia tunc tres personae sunt simul et simul operantur (Gerhard I 133) servato ordine et discrimine personarum (Quenstedt I 328).

Die Engel.

Angeli sunt spiritus finiti, completi, conditi a Deo, intelligentes, voluntate liberi, et ordinati ad obeundum grata Deo ministeria. 374. Attributa angelorum sunt indivisibilitas, invisibilitas, immutabilitas, immortalitas, illocalitas, scientia, voluntas libera, potentia, duratio aeviterna, ubietas definitiva, agilitas. 281. Potentia angelorum magna, sed finita est. Officium eorum est laudare deum et mandata eius exequi tum impios puniendo tum pios custodiendo et protegendo (Quenst. I 950). Angeli boni sunt, qui in concreata vera sapientia et sanctitate perstiterunt et a Deo lumine gloriae illustrati atque adeo in bono confirmati sunt, ut periculo peccandi immunes Deum clare intueantur, eiusque bonitate perpetuo fruantur. 386. Qui et qualis sit ordo angelicus in hac vita arbitramus, scire neminem. 392. Angeli religiose non adorandi sunt. 392.

Der Teufel.

Angeli mali sunt, qui in concreata sapientia et iustitia non perseverarunt, sed sponte sua a Deo et regula recti aversi, perpetui facti sunt Dei et hominum hostes, aeternis cruciatibus torquendi. Quidam angeli mali dicuntur non ob essentiam, quam habent a Deo, sed ob spontaneam apostasin sive liberam voluntatis aversionem a Deo summo bono et regula recti, quam tamen ex creationis gratia servare poterant. 206.

Non impossibilis fuit lapsus angelorum, concreata intellectus et voluntatis perfectione exornatorum; quia insita ipsis sanctitas in statu gratiae non fuit immutabilis. 397. Concesserat ipsis libertatem arbitrii ad bonum et malum, ita ut ipsis inesset vi concreatae imaginis divinae propensio ad bonum et potentia remotissima ad malum. Probabiliter colligimus, superbiam fuisse primum angelorum peccatum. 397. Peccatum angelorum fuit longe gravissimum et atrocissimum. 398. Operationes angelorum malorum sunt variae quidem et omnes directae ad labefactionem gloriae divinae et ad perniciem non temporalem minus, quam aeternam tum hominum singulorum tum statuum hierarchicorum. 400.

Schöpfung und Erhaltung der Welt.

Creatio est actio divina ad extra, qua Deus Pater per Filium suum in Spiritu s. tum substantias immateriales et corpora simplicia ex nihilo, tum corpora mixta ex materia inhabili et indisposita intra sextiduum solo voluntatis imperio omnipotentur condidit, ad sapientiae, patentiae et bonitatis suae gloriam atque hominum utilitatem. 351. Causa creationis non est necessitas naturae, sed libertas voluntatis (Quenst. I 417). Mundus ab aeterno creari non potuit. 358. Creatio rerum non ab aeterno facta est, sed in principio illo, quo omne tempus fluere coepit. Proinde non in tempore proprie, sed in primo instanti ac principio temporis coepit creatio (Calov III 901). Providentia divina est actio Dei unitrini externa, qua is iuxta praescientiam intellectus sui infallibilem et benignum voluntatis decretum, creaturas omnes potentissime conservat, cum operantibus efficacissime cooperatur et omnia sapientissime gubernat ad nominis sui gloriam et hominum imprimis piorum utilitatem. 421. Providentia moderatur vitae humanae ingressum, progressum et egressum. 427. Non asserendum est factum Stoicum, qua omnia absoluta et inevitabili necessitate eveniant: neque factum astrologium rigidius, a quo etiam actus liberi voluntatis humanae ab influxu astrorum dependeant ac determinentur, sed agnoscendum est fatum christianum, quod est connexio causarum et effectuum necessaria, necessitate extrinseca, quatenus a Deo infallibiliter praescita, decreto absoluto vel conditionato constituta, et regimine divino suaviter disponente gubernata est. 437. Providentia dividitur in actiones aeternas: prognosin (praescientiam) et prothesin (decretum) et in actionem temporalem, dioikesin. Praescientia et decretum dei conceptum de rebus futuris aeterna et simul sunt ex parte Dei: nostri autem concipiendi modo praescientia Dei decretum divinum antecedit. Praescientia non est causativa, sed pendet ab eventu, eventus non pendet a praescientia. Deus non aliter res praescivit, quam prout ex causis suis propriis et quidem liberae sunt eventurae. Dioikesis dividitur in conservationem,

concursum, gubernationem. Conservatio est actus providentiae divinae, quo Deus res omnes a se creatas sustentat, ut in natura sua, proprietatibus insitis et viribus in creatione acceptis persistere possint. Concursus sive cooperatio Dei est actus providentiae divinae, qua Deus cum causis secundis in ipsarum actiones et effectus influxu generali et immediate iuxta cuiuslibet creaturae exigentiam et indolem suaviter coinfluit. Concurrit deus cum causis liberis libere, cum necessariis necessarie. 442. Gubernatio dei est actus providentiae divinae, quo Deus secundum consilium voluntatis suae omnes res creatas, earumque vires, actiones et passiones liberrime ordinat, moderatur et dirigit ad propositas fines, gloriam creatoris, huius universi bonum et hominum, imprimis piorum, salutem. 447. Gubernationis divinae quattuor sunt partes: permissio, impeditio, directio, determinatio. Actus providentiae peccatum comitantes sunt: sustentatio naturae male agentis, concursus ad actionis vitiosae materiale remotum, ἀταξίας actioni peccaminosae adhaerentis permissio, determinatio peccati limitans, directio ad bonum finem. 443.

Der Mensch und sein Urstand.

Homo est animal, constans anima rationali et corpore organico, a Deo conditum, ipsius imagine in prima creatione condecoratum ad creatorem sincere colendum vitam pie traducendam et aeternam beatitudinem consequendam. 406. Anima humana hodie non immediate creatur sed mediante semine foecundo a parentibus generatur et in liberos traducitur. 414. Status integritatis est prima hominis ad imaginem Dei in bonitate et rectitudine creati conditio (Quenst. II 2). Imago dei est perfectio naturalis, in excellente confirmitate cum Dei prototypo, sapientia, iustitia, puritate, immortalitate et maiestate consistens, primis hominibus concreata, ut creatorem vere agnoscerent pieque colerent, vitam sanctam transfigerent et beatitudinem gloriosam consequerentur. 462. Scientia primi hominis fuit lux et perfectio habitualis intellectus, ad cognoscendum Deum, seipsum et creaturas. 471. Sanctitas hominis integri erat perfectio voluntatis, qua Deum super omnia proximumque sicut seipsum diligebat, omniaque opera voluntate divinae consona prompte libereque expediebat. 472. Justitia originalis est habitus concreatus sapientiae in mente et sanctitatis ac puritatis in appetitu et corde perfectae (Calov IV 597). Imago dei non quidem naturam eiusdem per se et necessario, velut proprium inseparabile, emanavit; attamen primo homini naturalis fuit, quia per creationem cum ipsa hominis natura esse coepit. 477.

Der Sündenstand, die Sünde und ihre Folgen.

Status corruptionis est status, in quem homo voluntarie a summo bono defectione se praecipitem dedit et malus simul ac miser evasit (Quenst. II 48). Peccatum est aberatio a lege divina, creaturas rationales obligante, culpabilis, et poenam temporalem atque aeternam inferens. 488. Causa moralis peccati est creatura intelligens, ad bonum determinata, cuius voluntas liber et mutabilis a lege divina deflectit atque adeo in agendo sponte sua deficit. 490. Deus neque moralis neque physica causa peccati est. 490. Deus neque pie neque vere dicitur causa peccati per accidens. 494. Peccatum formaliter consistit in privatione conformitatis cum lege divina, ad quam servandam homo obligatur. 501. Reatus culpae est obligatio, qua homo propter actum, legi morali difformem, sub peccato et macula quasi constrictus tenetur, ut ab illo actu peccator detestabilis censeatur et denominetur. 502. Reatus poenae est obligatio, qua peccator a Deo, iudice irato, obstrictus tenetur ad sustinendam vindictam culpae non remissae. 503. Peccatum absolute primum est apostasia angelorum, primum in genere humano est lapsus hominum protoplastorum in paradiso. 506. Peccatum hominum primum est transgressio legis paradisiacae, a diabolo persuasi et libertate voluntatis abusi violarunt, inque se et posteros suos, amissa imagine divina, grandem culpam et reatum poenae temporalis atque aeternae derivarunt. 502. Causa peccati non est Deus, sed diabolus suasor et homo transgressor legis divinae, persuasione diaboli victus, et libertate arbitrii abusus. 507. Peccatum hominum primum involvit incredulitatem, *φιλαυτίαν* et superbiam, inordinatam fructus vetiti concupiscentiam. Primaria sedes peccati est anima cum suis facultatibus, actibus, habitibus. Secundaria est corpus. Peccatum est ex parte intellectus incredulitas, ex parte voluntatis superbia, ex parte appetitus sensitivi inordinata concupiscentia. Discrimen retinendum est inter naturam nostram, qualis a Deo creata est hodieque conservatur, in qua peccatum originale habitat, et inter peccatum originale, quod in natura habitat. 510. Primum peccatum Adami, quatenus is ut communis parens, caput, stirps et repraesentator totius generis humani spectatur, omnibus ipsius posteris vero et iusto Dei judicio ad culpam et poenam imputatur. 513. Peccatum originale est privatio iustitiae originalis, cum prava inclinatione coniuncta, totam naturam humanam intime corrumpens, ex lapsu primorum parentum derivata, et per carnalem generationem in omnes hominis propagata ipsos ineptos ad bona spiritualia, ad mala vero propensos reddens, reosque faciens irae divinae et aeternae condemnationis. 518. Peccatum actuale est deflexio actus humani commissi vel omissi a regula legis divinae. 537. Peccata

actualia dividuntur 1) Ratione causae in voluntaria et involuntaria 2) Ratione subjecti totalis sive personae peccantis in mortalia et venialia, in aliena et nostra 3) Ratione subjecti partialis in peccata cordis, oris, operis 4) Ratione actus in peccata commissionis et omissionis 5) Ratione objecti in peccata in Deum, in proximum et ipsum peccantem 6) Ratione effectus in clamantia et non clamantia 7) Ratione adjunctorum in graviora et leviora, occulta et manifesta, mortua et viventia, manentia et remissa, conjuncta cum induratione et ab ea sejuncta, remissibilia et irremissibilia (Quenst. II 65). 542. Peccatum in Spiritum S. est veritatis divinae evidenter agnitae et in conscientia approbatae malitiosa abnegatio, hostilis impugnatio, horrenda blasphematio et omnium mediorum salutis obstinata et finaliter perseverans rejectio. 556. Mors spiritualis, radix omnis mali, peccati primi immediatum est consequens. Nam quo momento homo animum a lege divina avertit se ipsum privavit unione spirituali cum Deo, qui est vita animae, adeoque a Deo desertus spiritualiter mortuus est. Mortem spiritualem sive animae sequitur mors corporalis, complectens omnes morbos et miserias, extrinsece hominem circumstantis. Mors aeterna est perpetua a beatifica Dei fruitione exclusio cum cruciatibus perennibus coniuncta.

Die Sünde und der freie Wille.

Defectus liberi arbitrii in spiritualibus est communis ex originali peccato orta impotentia hominum irregenitorum ad salutariter cognoscendum et eligendum bonum spirituale atque adeo ad legem divinam implendam et salvificam in Christum fidem concipiendam. 569. Liberum arbitrium est facultas activa voluntatis, qua illa circa objectum agibile, positis omnibus ad agendum requisitis, indifferenter se habet, tum quoad speciem, tum quoad exercitium actus. 569. Forma liberi arbitrii in actu primo spectati est indifferentia voluntatis ad utrumque oppositorum et notat facultatem eligendi et non eligendi, vel eligendi unum prae altero, atque se ipsam ad alterutrum determinandi. 575. Liberum arbitrium in actu secundo spectatum est libera electio voluntatis, qua haec unam rem propositam appetit vel rejecit aut e pluribus rebus unam amplectitur et reliquas repudiat. 576. Objecta liberi arbitrii distinguuntur secundum duo hemispheria, quorum unum inferius, alterum superius est. Inferius complectitur res et actiones physicas, ethicas, politicas, oeconomicas, artificiales, paedagogicas ac divinas, quatenus a lumine rationis cognosci, viribus naturae, concursu dei generali adiuto produci possunt. Superius ambitu suo comprehendit res et actiones mere spirituales, quae, supra rationis, sibi relictae, captum positae, e lumine supernaturalis revelationis cognoscuntur et speciali Spiritus gratia praestantur. 577. In

rebus spiritualibus homo servum arbitrium habet. Homo peccat et non potest non peccare et tamen libere peccat. In rebus externis vel in hemisphaerio inferiore habet homo aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas.

Die Prädestination.

Benevolentia Dei universalis est actus gratiae divinae, qua Deus spectata communi lapsorum miseria, permotus est, ut non tantum eorum omnium serio velit salutem, sed etiam ad hanc procurandam Christum dederit mediatorem, atque efficacia media destinaverit, ea intentione, ut omnes homines iisdem utantur, veram ex illis concipiant fidem in Christum et per hanc parta salute aeterna potiantur atque fruantur in laudem bonitatis divinae. 586. Voluntas antecedens est, qua Deus omnium hominum vult salutem et ad hanc consequendam dedit mediatorem Christum eaque ordinavit media viresque credendi omnibus hominibus offeruntur seria cum intentione conferendi. Voluntas consequens est, qua Deus ex humano genere lapso eos ad vitam aeternam elegit, quos praevidit ordinariis mediis usuros et ad finem vitae in fide in Christum perseveraturos esse; contra reprobavit ex genere humano eos, quos praevidit ordinaria media pertinaciter reiecturos et ad novissimum vitae habitum in infidelitate permansuros esse. 586. Dicitur voluntas Dei antecedens et consequens ab ordine rationis nostrae. 586. In antecedente voluntate respectus habetur mediorum ad salutem, prout ex parte Dei ordinata sunt et omnibus afferuntur. In consequente voluntate respectus habetur eorundem mediorum, sed prout ab hominibus acceptantur vel negliguntur (Gerh. IV 169). Praedestinatio est actus voluntatis divinae consequentis, quo Deus gratuita motus misericordia propter meritum Christi, perseveranti fide apprehendendum, ex genere humano lapso solos et singulos illos homines, quos in Christum finaliter credituros esse praevidit, segregavit et ordinavit ad salutem aeternam consequendam, in laudem gloriosae suae gratiae. 604. Electio hominum facta est intuitu fidei in Christum ad finem usque vitae perseverantis. 619. Fides non est causa meritoria electionis, sed duntaxat conditio praerequisita seu totius pars ordinis divinitus in electione constituti (Quenst. III 36). Reprobatio est actus voluntatis divinae consequentis, quo Deus ex iustitia vindicativa omnes et singulos peccatores contumaces, quos oblatam vocationis et iustificationis gratiam finaliter excussuros et sine fide in Christum ex hac vita decessuros praevidit, aeternae condemnationi adiudicavit in perennem iustitiae suae gloriam. 644.

Christi Person.

Jesus Christus est verus Deus, ex substantia patris ab aeterno genitus et verus homo, ex Maria virgine in plenitudine temporis natus, unicus totius generis humani redemptor. 650. Vera et aeterna divinitas redemtoris probatur argumentis solidissimis, sumtis a nominibus divinis, ab attributis soli vero Deo propriis, ab actibus Dei personalibus et essentialibus, a cultu religioso soli Deo debito, ab accurata collatione dictorum scripturae V. u. N. T. 656. Christus assumsit infirmitates naturales. . . . Competunt Christi naturae quaedam proprietates individuales a) *ἀνυποστασία*, carentia propriae subsistentiae, divina filii Dei hypostasi, tanquam longe eminentiori, compensata b) *ἀναμαρτησία* inhaesiva, qua Christus omnis peccati proprii tum originalis, quam actualis expers est c) singularis animae et corporis excellentia. 657. Persona Christi est una eaque *σύνθετος* sive composita, in qua natura divina filii Dei cum assumta natura humana per unionem personalem arctissime et indivulse coniuncta est. 663. Natura est illud, quod ex se multis individuis eiusdem speciei commune est, quodque totam singulorum essentialem perfectionem complectitur. Persona est substantia individua intelligens, incommunicabilis, qua nec alterius pars est, nec ex altero sustentatur, nec habet dependentiam ad aliud (Chemnitz). Incarnatio (Unitio) est actio divina, qua Filius Dei naturam humanam nobis consubstantialem, peccati vero expertem, propriaque subsistentia destitutam, in utero matris virginis Mariae in unitatem personae suae assumsit, eidemque tum hypostasin, tum naturam divinam communicavit, ut iam perpetuo in duabus naturis divina et humana, arctissime unitis, subsistat Christus *θεάνθρωπος*. 665. Communicatio hypostaseos est, qua filius Dei assumtae naturae humanae, propria personalitate destitutae, divinam suam *ὑπόστασιν* ad communionem et participationem vere et realiter contulit, ut eadem terminetur, in subsistendo compleatur, atque in esse ultimo hypostatico constituatur. 668. Filius dei non assumsisset carnem, si homo non peccasset. 671. Unio personalis est duarum naturarum divinae et humanae in una Filii dei hypostasi subsistentium conjunctio, mutuam eamque indissolubilem utriusque naturae communionem inferens. 679. Unio duarum Christi naturarum non est mere verbalis, neque notionalis, neque habitualis seu respectiva, sed realis, eaque non accidentalis nec essentialis, sed personalis et perichoristica. 672. Logos ita praesens carni est et caro ita praesens est *τῷ λόγῳ* ut nec *λόγος* sit extra carnem nec caro extra *λόγον* (Gerh. III 428). Communio naturarum in persona Christi est mutua divinae et humanae Christi naturae participatio, per quam natura divina *τοῦ λόγου*, particeps facta

humanae naturae, hanc permeat, perficit, inhabitat, sibique appropriat; humana vera particeps facta divinae naturae, ab hac permeatur, perficitur atque inhabitatur. 681. Praedicationes (Propositiones) personales sunt, in quibus concretum unius naturae de concreto alterius naturae modo singulari ac inusitato praedicatur, ut exprimatur duarum naturarum unio, earumque in unitate personae communio. 684. Communicatio idiomatum est vera et realis propriorum divinae et humanae naturae in Christo ab alterutra, vel utraque natura denominata, participatio, ex unione personali resultans. 630. Per idiomata intelliguntur illae naturarum proprietates et differentiae, quibus tanquam notis et characteribus quibusdam duae naturae a se invicem discernuntur et dignoscuntur (Quenst. III 92). C. i. est personalis et supernaturalis. 690. Communicatio idiomatum est naturae ad personam vel naturae ad naturam (Gerh. III 465). Primum genus — idiomaticum — c. i. est, quando propria divinae vel humanae naturae vere et realiter tribuuntur toti personae Christi ab alterutra vel utraque naturae denominatae. 633. Secundum genus — majestaticum — c. i. est, quo Filius Dei idiomata divinae suae naturae, assumtae humanae naturae propter unionem personalem vere et realiter communicavit, ad communionem possessionem, usurpationem et denominationem. 633. Reciprocatio, quae in primo genere locum habet, in hoc genere non datur: neque enim uti fit naturae humanae *ὑπερύψωσις* ita etiam naturae divinae *κένωσις* fieri potest. Natura divina est immutabilis itaque non perfici nec minui nec evehi nec deprimi potuit (Quenst. III 153). Ad exercitium sive usum plenum nunquam cessantem maiestatis provecta est caro Christi eodem temporis articulo, quo exaltata est ad dextram Dei. 706. Tertium genus c. i. — apotelesmaticum — est, quando in actionibus officii utraque natura Christi agit, quod suum est, cum alterius communicatione in agendo. 723.

Christi Werk.

Officium Christi mediatorium est, quo Christus inter Deum offensum, hominemque peccatorem, medias agit partes, foedus gratiae inter utrumque sanguine et morte sua sanciendo, sancitum evangelio suo declarando et peccatori offerendo, oblatum regimine potentissime confirmando et conservando. 728. Officium sacerdotale in eo consistit, quod Christus inter deum et homines, a se invicem dissidentes, medias partes tenet, ita quidem ut pro hominibus cum Deo reconciliandis sacrificium et preces offerat (Baier 431). Officium Christi sacerdotale est, 1) quo Christus mediator et sacerdos novi testamenti exactissima legis impletione et sacrificio corporis sui nostri causa laesae iustitiae divinae satisfacit et 2) efficacissmas proe salut nostra preces Deo offert. 731.

Dilexit Deus iam inde ab omni aeternitate universum genus humanum, sed non absolute et simpliciter sed ordinate, nempe in filio suo dilecto . . . Praesupponit ergo ordinata haec caritas et dilectio Dei necessario iram ipsius, ita ut dilectio haec in Deo non potuerit prius habere locum, quam simul ab omni aeternitate irae et justitiae divinae esset satisfactum per filium, quimediatorem se inter Deum et homines ab aeterno obtulit (Hutter Loc. 415). Proinde ut misericordia Dei recte cum ipsa eius justitia conveniret, necessum erat, ut interveniret temperamentum aliquod justitiae et misericordiae divinae: ratione cuius tum justitia dei suum ius urgeret et quidem longe perfectissimum cernere licet in uno eodemque salutis nostrae opere, ratione unius ejusdemque subjecti, nempe Christi salvatoris. Hic enim mundum reconciliaturus, idque non sine singulari misericordiae affectu, vidit justitiae prius satisfaciendum esse (Hutter 408). Reatus ex peccatis totius humani generis ortus erat infinitus, utpote in infinitum Dei justitiam impingens. Laesum erat infinitum bonum, requirebatur ergo infinitum pretium. Ut ergo redemtionis pretium esset analogum nostro debito et infinito reatui, necessarium erat, ut ad illius persolutionem non finitae tantum videl. humanae, sed etiam infinitae, divinae scil. naturae actio sive mediatio concurreret (Gerh. III, 379) Satisfactio est actus officii sacerdotalis, quo Christus ex decreto divino, consummatissima obedientia, activa et passiva, iustitiae divinae, peccatis hominum laesae, satisfecit, in laudem iustitiae et misericordiae divinae et acquisitionem nostrae iustitiae atque salutis. 735. Obedientia activa Christus legem divinam nostra vice exactissime implevit, ut hanc impletionem legis vicariam peccatores poenitentes vera fide sibi applicantes, coram iudice Deo iusti reputentur. Obedientia passiva Christus totius mundi peccata in se transtulit et poenas iis debitas ultro luit, sanguinem suum pretiosissimum fundendo et mortem pro omnibus peccatoribus obeundo, ut credentibus peccata ad aeternam poenam non imputentur. 737. Satisfactio vicaria est . . . Forma seu ratio formalis satisfactionis consistit in ipsa omnium, quae nos debeamus, exastissima et sufficientissima solutione (Quenst. III, 246). Intercessio Christi est alter actus officii sacerdotalis, quo Christus vi universi meriti sui pro omnibus hominibus imprimis vero electis suis vere propieque ad impetrandum iisdem, quaecunque corpori atque animae praecipue salutaria esse novit. 749. Finis officii Christi sacerdotalis est ex parte Dei demonstratio divinae iustitiae, divinae misericordiae; ex parte nostri est redemtio. 751. Redemtio generis humani est liberatio spiritualis iudicialis et pretiosissima omnium hominum a culpa, offensa Dei et poena temporali atque aeterna, facta a Christo, quam Deus, iudex iustissimus, ut *λύτρον* perfectissimum benigne acceptavit, ut genus humanum aeternum cum

Deo vivat. 752. Officium Christi propheticum est, quo Christus cum veram sententiam legis divinae exposuit, tum voluntatem Dei de salute hominum verbo evangelii clarissime revelavit, ea seria intentione, ut omnibus hominibus constet via ad iustitiam et salutem aeternam consequendam. 756. Officium Christi regium est, quo Christus cum omnium quae in caelo et in terra sunt, dominus, tum imprimis ecclesiae rex et caput constitutus in regno potentiae, gratiae et gloriae omnia majestate summa gubernat, ut serviant gloriae Dei et electorum saluti. 762. Regnum potentiae est, quo Christus omnes creaturas in hoc universo potentissime conservat et gubernat. 762. Regnum gratiae est, quo Christus ecclesiam in terris militantem colligit, gubernat, spiritualibus donis exornat, conservat et defendit. 763. Regnum gloriae est, quo Christus ecclesiam in coelis triumphantem gloriossime regit et aeterna felicitate replet. 763. De duplici statu Christi: Christum communicatam carni suae majestatem divinam non semper eodem modo exercuit, sed a conceptione usque ad mortem et sepulcrum eiusdem plenum usum retraxit; vivificatus autem, resuscitatus, evectus in caelum et exaltatus ad dextram Dei eandem plene usurpavit. Ex quo oritur duplex Christi status, unus exinanitionis, alter exaltationis. Exinanitus est Christus secundum humanam naturam in unione personali consideratam. 767. Christus in statu exinanitionis se abdicavit usu plenario universalis et aeternae gloriae, per unionem personalem assumtae carni communicatae. 762. Partes status exinanitionis sunt: conceptio, nativitas, circumcisio, educatio, conversatio visibilis Christi in his terris, passio magna, mors, sepultura. 765. Sustinuit Christus infernales dolores, qua substantiam, non qua accidentia. Sustinuit dolores intensive gravissimos, doloribus aeternis damnatorum aequipollentes. Sustinuit eos non in *ποῦ* damnatorum, sed in monte oliveti et ligno crucis. 771. Partes status exaltationis sunt 1) Descensio ad inferos est verus, realis et supernaturalis motus, quo Christus tota sua persona ad inferos se contulit, ut spiritibus malis et damnatis hominibus se victorem mortis demonstraret. 777. 2) Resurrectio est actus gloriosae victoriae, quo Christus per eandem cum Deo Patre et Spiritu potentiam, corpus suum, animae redunitum et glorificatum e sepulcro eduxit, variisque indiciis discipulis suis vivum stitit, in confirmationem nostrae pacis, fraternitatis, gaudii et spei de nostra secutura resurrectione. 480. 3) Ascensio est actus Christi gloriosus, quo is resuscitatus, secundum humanam naturam, vero, reali, et per liberam oeconomiam locali motu, modoque visibili ad nubes et inde invisibili ratione in commune beatorum caelum et ipsum thronum Dei sese evexit, ut regnum Dei, hostibus triumphatis, occuparet, clausum paradisum reseraret et permanentem in

caelis sedem nobis pararet. 784. 4) Sessio ad dextram Dei est gradus gloriae summus, quo Christus secundum humanam naturam in thronum majestatis divinae evectus, omnia, quae sunt in regno potentiae, gratiae et gloriae, potentissime praesentissimeque gubernat, in nominis sui gloriam et ecclesiae afflictae solatium et salutem. 786.

Die Gnadenmittel: Wort und Sakrament.

Media salutis stricte dicta ex parte dei *δοτικά*, seu salutem exhibentia, sunt verbum et sacramenta, ex parte nostri, medium *ληπτικόν* seu oblatam salutem apprendens est fides merito Christi innixa. 991. Verbum dei hic non consideratur ut principium *γνώσεως*, sed ut medium *πράξεως*, cuius interventu homo peccator a deo ad aeternam salutem perducitur. 992. Est efficacia vere divina, eadem cum Spiritu, qui perpetuo cum verbo unitus est, producens effectum, in quem Spiritus influit cum verbo per vim divinam, quae Spiritui originaliter et independenter, verbo communicative et dependenter propter mysticam verbi cum Spiritu unionem intimam et individuam competit. 992. Internam suam vim et efficaciam habet et retinet etiam extra usum, sicut soli vis illuminandi constat, licet objecta lunae umbra, nemo ipsum conspiciat, et sicut semen interna pollet efficacia, quamvis in agrum non sit sparsum. 993. Verbum dei dividitur in verbum legis et verbum evangelii. Illud excitat contritionem, hoc accendit fidem salvificam ex intentione divina. 935. Usus legis politicus consistit in conservatione externae disciplinae. Usus elenchticus consistit in peccatorum manifestatione et redargutione. Usus paedagogicus consistit in compulsu indirecto ad Christum. Usus didacticus consistit in informatione et directione omnium actuum moralium internorum et externorum. 1021. Evangelium est concio gratiae mere gratuitae, meritum Christi et parta beneficia omnibus hominibus offerens et per fidem, quam accendit, actu conferens in Dei gloriam et aeternam hominum salutem. 1032. Lex et evangelium in praxi quovis puncto mathematico sunt coniunctiora. Confluunt enim ad poenitentiam peccatoris, ad renovationem hominis iustificati, ad conservationem hominis renovati. 1031. Sacramentum est sacra et solemnis actio, divinitus instituta, qua Deus, interveniente hominis ministerio, per externum et visibile elementum cum verbo institutionis coniunctum, rem coelestem singulis utentibus exhibet, ad offerendam credentibus atque obsignandam gratiam evangelicam. 1053. Sacramenta sunt verbum visibile (Quenst. IV, 73) Deus igitur, qui dives est in misericordia . . . non uno tantum modo, per nudum scilicet verbum, gratiam nobis exhibere voluit, sed infirmitatem

nostram voluit, certis adminiculis sublevare . . . Non autem alia est gratia, quae in verbo promissionis, et alia quae in sacramentis exhibetur (Chemnitz II, 35). Praesentia rei coelestis pendet ex institutione, ordinatione et voluntate Christi, et a perpetua adhuc in ecclesia durante efficacia primae institutionis, quam minister vel potius ipse Christus ministri voce subinde repetat (Gerh. VIII, 240). Efficacia sacramenti non a ministro, sive oeconomo, sed a magistro, sive auctore Deo dependet. 1057. Actus formales sacramenti sunt tres: recitatio verborum institutionis, *δόσις*, *λῆψις*. 1060. Fides necessario exigitur ad capiendum salutarem sacramenti fructum, sed non requiritur ad substantialem sacramenti integritatem. 1061. Sacramenta non sunt necessaria necessitate absoluta, sed ordinata sive conditionata. 1063. Baptismus est sacra et solemnis actio, divinitus instituta, qua homo peccator natus sine discrimine sexus et aetatis, abluitur aqua in nomine Patris, filii et spiritus, ut per hoc lavacrum aquae gratia divina ipsi applicetur, conferatur et obsignetur. 1080. Materia terrestris est aqua, materia caelestis analogice tota Trinitas, peculiariter Spiritus. 1083. Tollitur per baptismum reatus et dominium peccati, non radix aut fomes peccati. 1096. Nullum datur aliud ordinarium medium regenerationis, quam verbum et baptismi sacramentum; per verbum non potest agi cum infantibus . . . restat igitur ut per baptismum regenerentur (Gerh. IX, 236). Infantes per baptismum primitias spiritus et fidei accipiunt, adulti qui per verbum primitias fidei et spiritus acceperunt, per baptismum incrementa eiusdem consequuntur (Gerh. IX, 163). Nos non de modo fidei solliciti sumus, sed in illa simplicitate acquiescimus, quod infantes vere credant (Gerh. IX, 275). Nec solum nunc, quando suscipitur, sed et postea per omnem vitam fidelibus efficaciter prodest baptismus ad confirmationem fidei et renovationem ultiorem (Baier 696). Eucharistia est sacramentum N. T. sive sacra et solemnis actio, a Christo instituta, in qua verum et substantiale corpus Christi cum pane benedicto edendus et sanguis bibendus, datur communicantibus Christianis et utrumque ab his accipitur, modoque supernaturali editur et bibitur, in commemorationem mortis Christi et gratiae evangelicae confirmationem. 1103. „Hoc“ denotat totum complexum sacramentale constans ex pane et corpore Christi. Verbum substantivum „Est“ conectit praedicatum cum subjecto et denotat, id, quod in coena porigitur vere et realiter esse non tantum panem, sed etiam corpus Christi 1008. Nam licet uno et eodem organo sumatur res terrena et coelestis, non tamen eodem modo, panis et vinum ore accipiantur immediate et naturaliter, corpus et sanguis Christi mediate et supernaturaliter. 1138. Panis extra usum a Christi institutum non est corpus Christi (Gerh. X, 353). Hypocritae omnesque indigni in usu

S. coenae verum corpus et sanguinem Christi sumunt: Ita tamen, ut nec consolationem nec vitam inde percipiant, sed potius ut illa sumtio ipsis ad iudicium et condemnationem cedat, si non convertantur. 1134.

Die Kirche.

Ecclesia stricte, proprie et exquisite dicta est coetus vere credentium et sanctorum, quos Deus, motus misericordia, intuitu meriti Christi ex impia mundi colluvie statuque peccati ad regnum suum, statumque gratiae, ministerio verbi divini evocavit, regeneravit, iustificavit et Christo redemtori inserit eoque una cum aliis renatis sanctificat et conservat ad corporis totius, singulorumque membrorum mutuam aedificationem et salutem. 1379. Credentes, ratione vitae praesentis spectati, dicuntur ecclesia militans, ratione autem vitae alterius seu futurae, ecclesia triumphans (Baier 742). Ecclesia Christi quae in terris est stricte et proprie sumta pro coetu vere credentium et sanctorum per terrarum orbem longe lateque diffuso non est visibilis et conspicua distincte, sed tantum confuse. At sumta late et improprie pro coetu vocatorum promiscua ita visibilis est, ut tanquam vera et quoad membra sua distincte agnosci et ab aliis ecclesiis falsis seu corruptis discerni queat. 1282. Non asserimus ecclesiam visibilem et invisibilem esse duas ecclesias specie diversas aut contrarie oppositas, sed unam eandemque ecclesiam diverso respecto dicimus visibilem et invisibilem: visibilem respectu vocatorum, invisibilem respectu renatorum et electorum; visibilem respectu status florentis et liberi, invisibilem respectu status pressi et corrupti; qui diversi considerandi modi et respectus nec constituunt diversas species nec inferunt oppositionem contrariam aut contradictoriam; quia coetus invisibilis renatorum sub visibili coetu vocatorum continetur et tempore persecutionis delitescit. 1282. Partes ecclesiae constitutivae et vera atque spiritualiter viva ipsius membra sunt homines vere credentes et sancti quamdiu tales sunt. 1287. Hypocritae sunt in ecclesia, sed non de ecclesia. 1288. Attributa ecclesiae proprie dictae sunt unitas, sanctitas, catholicismus, apostolicismus. 1301. Ecclesia late improprie et synecdochice accepta est coetus promiscuus hominum ad regnum Christi et spiritualium bonorum participationem mediante verbi ministerio vocatorum atque in externo eiusdem doctrinae professione consentientium in Dei laudem et ipsorum vocatorum salutem aeternam. 1303. Ecclesia late accepta constat e membris vivis et mortuis, seu hominibus sanctis et hypocritis. 1304. Ecclesia vera seu pura est coetus hominum, in quo omnia quae salutem creditu et ad vitae sanctimoniam factu necessaria sunt, citra admixtos errores noxios, ex verbo dei perspicue docentur et sacramenta iuxta institutionem Christi

rite administrantur et sic filii spirituales gignuntur, qui per veram fidem Christo capiti coniunguntur et in ipso unum corpus fiunt. 1306. Ecclesia falsa sive impura est coetus hominum, in qua doctrina fidei ex verbo dei admixtis erroribus et corruptelis publice proponitur et sacramenta quidem administrantur sed non eo modo et fine, quo a Christo instituta sunt, dispensantur. 1307. Notae propriae ecclesiae visibilis verae sunt pura verbi divini praedicatio et legitima sacramentorum administratio. 1307. Ecclesia christiana, Augustanae confessioni non variatae addicta est vera et catholicam amplectitur doctrinam at ratione quantitatis vel amplitudinis non est catholica sive universalis, sed particularis. 1310. Ecclesia synthetica est ecclesia collective sumta, constans ex doctoribus et auditoribus, eccl. repraesentativa est coetus doctorum ad decidendum quaestiones de doctrina fidei. 1277. In ecclesia est triplex ordo hierarchicus 1) Oeconomicus inservit generis humani multiplicationi, politicus eiusdem defensioni, ecclesiasticus ad salutem aeternam promotioni (Gerh. XII, 62). Ministerium ecclesiasticum est officium sacrum et publicum divinitus institutum et certis atque idoneis hominibus per legitimam vocationem commendatum, ut peculiari potestate instructi verbum Dei doceant, sacramenta administrent et disciplinam ecclesiasticam conservent (Gerh XIII, 224). Vocationis publicae et solemnis declaratio sive testificatio est ordinatio (Gerh. XII, b, 145). Importat ministerium ecclesiasticum potestatem et officium 1) publice docendi et sacramenta ordinarie administrandi (potestas ordinis) 2) potestatem remittendi et retinendi peccata (potestas iurisdictionis) (Bayer 792).

Die Gnadenordnung.

Gratia spiritus s. applicatrix est principium illorum actuum divinorum, quibus Spiritus s. per verbum dei et sacramenta beneficia spiritualia et aeterna, benignissima Dei patris benevolentia humano generi destinata et fraterna Cristi redemtione acquisita dispensat, nobisque offert, confert et obsignat. 791. Gratia spiritus s. applicatrix est activa, medicinalis, indebita et gratuita, ordinata, universalis, sufficiens, efficax, sed resistibilis. 793. Actus gratiae applicatricis sunt I. Vocatio peccatoris ad ecclesiam, II. Illuminatio, III. Conversio, IV. Regeneratio, V. Iustificatio, VI. Unio mystica cum Deo triuno, VII. Renovatio, VIII. Conservatio fidei et sanctitatis. IX. Glorificatio. 795. Distinguitur gratia Spiritus in gratiam praevenientem, praeparantem, operantem, cooperantem, et conservantem. Item in gratiam assistentem et inhabitantem. 795. Vocatio ad regnum Christi est actus gratiae, quo Spiritus hominibus extra ecclesiam constitutis voluntatem dei de salvandis peccatoribus per verbum manifestat et ipsis beneficia a redemtore Christo offert, ut ad

ecclesiam adducantur, convertantur et aeternam salutem consequantur. 803. Illuminatio est actus gratiae, quo Spiritus per ministerium verbi docet et sincero studio magis magisque informat, ut depulsis ignorantiae et errorum tenebris, ipsum verbi Dei notitia imbuat atque ex lege agnitionem peccati, ex evangelio misericordiae divinae cognitionem eidem instillet. 819. Conversio est actus gratiae, quo Spiritus voluntatem et cor hominis peccatoris in medio peccati statu inhibet, frangitque ac conterit, ut cum dolore animi peccata detestetur, atque adeo praeparetur ad salvificam in Christum fidem concipiendam. 855. Regeneratio est actus gratiae, quo Spiritus hominem peccatorem, sed contumaciter non repugnantem ex misericordia vera in Christum fide per evangelium et baptismum accensa donat, ut iustificetur, in filium dei adoptetur, renovetur et in aeternum salvetur. 876. Regeneratio infantum est momentanea, sed ordinaria hominum adultorum regeneratio est successiva. 885. Justificatio est actus gratiae, quo Deus, iudex iustissimus et misericordissimus homini peccatori, culpae et poenae reo, sed converso et renato, ex mera misericordia propter satisfactionem et meritum Christi, vera fide apprehensum peccata remittit, et justitiam Christi imputat, ut in filium Dei adoptatus, haeres fit vitae aeternae. 893. Justificatio forensem significationem habet et actum illum denotat, quo Deus judex hominem peccatorem adeoque reum culpae et poenae sed in Christum credentem, justum pronuntiat (Baier 574). Justificatio non importat realem et intrinsecam hominis mutationem (Baier 577). Sola fides est medium divinitus ordinatum, quo apprehendimus, nobisque applicamus satisfactionem Christi, cuius intuitu a Deo iustificamur; bona opera circulum iustificationis non ingrediuntur. 905. Unio mystica est coniunctio spiritualis Dei triunius cum homine iustificato, qua in hoc velut consecrato templo praesentia speciali eaque substantiali habitat et gratioso influxu in eodem operatur. 932. Renovatio est actus gratiae, quo Spiritus inhaerentes homini iustificato reliquias peccati, ne dominetur, abolet, motusque internos et externos voluntati divinae conformes adeoque spiritualiter bonos in eodem parit, ut imagine divina instaurata donatus, sobrie, pie et juste vivat in laudem dei. 947. Perseverantia fidelium est donum dei, quo fides et sanctitas hominis iustificati et renovati conservata permanet. 968. Glorificatio est actus gratiae, quo Deus homines iustificatos, in fide usque ad finem perseverantes et ex hac vita egressos, e regno gratiae in regnum gloriae transfert, ut aeternam beatitudinem obtineant, nomenque divinum sempiternis laudibus concelebrent. 970. Poenitentia est motus animi per gratiam Spiritus s. convertentem et regenerantem excitatus, quo homo peccator agnita ex lege divina peccata sua serio cum dolore detestatur, simul vero satisfactionem et meritum

mediatoris Christi vera fide apprehendit, sibique applicat, ut impetrata gratuita peccatorum remissione aeternum salvus fiat. 1142. Partes poenitentiae sunt duae, contritio et fides. 1145. Nova obedientia non est pars, sed effectus poenitentiae. 1147. Contritio est serius et sanctus dolor cordis, quo peccator agnita ex lege divina peccata sua detestatur. 1143. Fides in Christum est donum Spiritus, quo peccator conversus et renatus promissionem evangelicam de gratia Dei et remissione peccatorum aeternaque salute propter satisfactionem et meritum Christi impetranda, salutariter agnoscit, solido assensu comprobat, et singulari fiducia sibi applicat, ut iustificetur et aeternum salvetur. 1163. Fides est in intellectu ratione notitiae et assensus, in voluntate ratione fiduciae. 1166. Vis fidei duplex est: receptiva et operativa. Illa est, qua fides Christum recipit, haec est, qua fides per opera caritatis et reliquarum virtutum se exserit. 1172. Notitia fidei est notitia supernaturalis evangelica explicita, a Spiritu per gratiam illuminantem accensa de omnibus credendis imprimis de Christo, eiusque merito et gratia dei de remissione peccatorum et salute aeterna per mediatorem Christum obtinenda. 1176. Assensus fidei est iudicium intellectus approbans, quo ea, quae de Christo mediatore et per eum reparata gratia divina nec non impetranda remissione peccatorum et aeterna salute sacra scriptura tradit, vera esse judicantur. 1178. Fiducia est actus voluntatis, quo peccator avide expetit et quaerit misericordiam Dei et hunc tum ut praesens suum bonum tum ut causam remissionis peccatorum aeternaeque salutis amplectitur adversus omnes terrores ipsi innitur atque in eodem secure recumbit et acquiescit. 1179. Esse fiduciam praecipuam fidei partem probamus (Quenst. IV 284) Competit fidei in Christum certitudo. 1187. Bona opera sunt actus hominum iustificatorum liberi, per gratiam Spiritus s. renovantem ad praescriptum legis divinae praelucente vera in Christum fide praestiti, in honorem Dei et hominum aedificationem. 1190.

Die letzten Dinge.

Mors temporalis est privatio vitae naturalis hominum ex dissolutione animae et corporis proveniens. 1224. Anima est immortalis et soluta a corpore actionibus suis seorsim fungitur. 1227. Anima non est eo modo immortalis, qua Deus independenter, sed per creatoris gratiam, quia sic a deo condita est, ut non habeat in se internum corruptionis principium, sed sit natura incorporea, invisibilis et immortalis (Gerh. XVII 150). Animarum fidelium a corpore separatarum status est beatus in coelo, animarum infidelium a corpore solutarum status est damnatus in inferno. 1228. Animae hominum a corporibus separatae non dormiunt aut insensibiles sunt neque ad tempus resuscitationis (Quenst. IV 538).

Resurrectio mortuorum est opus Dei triunius, quo defuncti homines omnes eadem numero corpora, quae in hac vita habuerunt, e morte excitata et cum animabus suis redunita recipient, ad plenam beatitudinis aut damnationis aeternae participationem et ad manifestationem iustitiae divinae remuneratoriae et vindicativae. 1235. Ex voluntate et ordinatione Dei antecedent diem supremun signa divinitus revelata, e quibus magnum illum diem appropinquare confuse agnoscere licet. 1248. Extremum iudicium universale est actus solemnis, quo Deus unitrinus per dominum Jesum Christum in visibili forma summaquae gloria apparentem angelos omnesque homines ad tribunal sistet et cogitata, dicta, factaque omnia piorum quidem ad normam evangelii, impiorum autem ad praescriptum legis diiudicando illis aeterna gaudia, his aeternos cruciatus assignabit et conferet. 1246. Mors aeterna est complexus plurium malorum, quae Deus iudex iustissimus ob infidelitatem finalem et peccata contra conscientiam patrata, hominum reproborum ex hac vita egressorum animabus et corporibus aeternum toleranda infliget ad iustitiae, veracitatis et potentiae divinae gloriam. 978. Non autem erit ignis elementaris, sed prorsus singularis. 393. Aeterna et summa nostra beatitudo consistit in perfecta dei visione et fruitione. Illa est operatio intellectus, haec voluntatis. 436. Erit autem non solum aliquod discrimen inter beatos, et inaequalitas respectu claritatis et splendoris corporum, sed etiam ratione sessionis, aliorum praemiorum accessorium. Huius inaequalitatis causa non in meritis humanis sed in liberrima benignitatis dispensatione et gratuita promissione quaerenda est (Quenst. I 559). Sancti mutuo sese cognituri sunt in altera vita. Regnum Christi millenarium in historiis non est expectandum. 1253. Consummatio mundi est actio Dei, qua is totam machinam coeli terraeque et omnes res conditas, creaturis intelligentibus exceptis, igne destruet et annihilabit, in veritatis, potentiae et iustitiae suae gloriam et electorum hominum liberationem. 1223.

§ 3. Schleiermacher.

Im Jahre 1799 ließ Schleiermacher (1768—1834)[1]) anonym eine Schrift erscheinen mit dem Titel: „**Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern**“. Sie wurde noch dreimal von ihm selbst 1806, 1821, 1831 herausgegeben und durch Vor-

[1]) Vgl. Schleiermacher PRE[3].

deren und Anmerkungen erweitert, die den ursprünglichen Text im Sinne seiner späteren Wandlungen zu interpretieren suchten. Für ihre geschichtliche Wirksamkeit ist die erste Konzeption die entscheidende. Sie wird in ihrer Wiederherausgabe durch Otto (3. Auflage 1913, Göttingen) zitiert. In einer einleitenden Apologie erklärt Schleiermacher es als seine Absicht zu den gebildeten Deutschen, obwohl sie die Religion verachten, im Unterschied zu Engländern und Franzosen, von den heiligen „Mysterien der Menschheit" (3) nach seiner Ansicht und auf Grund seiner persönlichen Erfahrung reden zu wollen. Er möchte ihnen zeigen, „aus welchen Anlagen der Menschheit" (10) sie hervorgeht und ihr Augenmerk auf die „Stimmungen" richten (16), die allen religiösen Erscheinungen zugrunde liegen. Die zweite Rede arbeitet zuerst den Unterschied der Religion von dem Wissen und der Metaphysik einerseits und dem Handeln und der Moral andererseits heraus — ein in der ganzen Schrift immer von neuem angeschlagenes Thema. Negativ und zugleich positiv ergibt sich: „Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl" (26). „Sie zeigt sich Euch als das notwendige und unentbehrliche Dritte zu jenen beiden" (27). Und zwar bezieht sich die Anschauung auf das „Universum". „Anschauen des Universums, ich bitte befreundet Euch mit diesem Begriff, er ist die Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion" (29). Für den Begriff des Universum gebraucht Schleiermacher als Wechselbegriffe noch die „Welt, das Eine und Ganze, die ewige Welt, die Welt und ihr Geist, das Unendliche im Endlichen sich darstellend, das Himmlische, das ewige und heilige Schicksal, den hohen Weltgeist, den Geist des Universums, das göttliche Leben und Handeln des Universums, die ewige Vorsehung, die lebendige Gottheit" (nach Otto S. XVIII). Dagegen lehnt Schleiermacher die Notwendigkeit einer Umsetzung des Begriffes des Universums in den Gottesbegriff ab: „Wenn Ihr nun nicht leugnen könnt, daß sich die Idee von Gott zu jeder Anschauung des Universums bequemt, so müßt Ihr auch zugeben, daß eine Religion ohne Gott besser sein kann, als eine andere mit Gott" (65). Ebensowenig gehört der Unsterblichkeitsgedanke im Sinne des Fortlebens in einer anderen Welt zur Religion: „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion" (68). Die Anschauung des Universums kommt durch dieses selbst zustande. „Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden" (29). Darum entsteht im religiösen Menschen eine „kindliche Passivität"; die sich in bestimmten Gefühlen auswirkt: „Jede Anschauung ist ihrer Natur nach mit einem Gefühl verbunden" (35) und die Stärke dieser Gefühle

bestimmt den Grad der Religiosität“ (35). Beide, Anschauung und Gefühl, müssen zusammenkommen und bedingen sich gegenseitig: „Anschauung ohne Gefühl ist nichts und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben; Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts; beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich eins und ungetrennt sind“ (38). Die eigentliche Entstehung der Religion erfolgt in einem einer „heiligen Umarmung“, einem „jungfräulichen Kuß“ gleichenden Erlebnis, von dem gilt: „Schnell und zauberisch entwickelt sich eine Erscheinung, eine Begebenheit zu einem Bilde des Universums“ (39). Als solche Erscheinung kommt die Natur in Betracht, aber nicht ihr Raum und ihre Masse, sondern vor allem ihre Gesetze und auch ihre Anomalien (48). Aber klarer und tiefer „bildet sich das Universum im inneren Leben ab“ (45). Im inneren Leben findet der Mensch die Menschheit, denn jeder Mensch „ist ein Kompendium der Menschheit“ (51). „Zur Menschheit laßt uns hintreten, da finden wir Stoff für die Religion“ (46). In der Menschen- und Völkergeschichte sind erst recht Bilder für die Entstehung der Religion gegeben. Die religiösen Gefühle, die im Menschen entstehen, werden näher bezeichnet als „innige Ehrfurcht vor dem Ewigen und Unsichtbaren“ (46) als Demut und Dankbarkeit, Freude, Zuversicht, Vertrauen. — Die dritte Rede handelt von der Bildung zur Religion. Diese kommt nicht durch Lehre zustande, sondern dadurch, daß der Mensch, der „mit der religiösen Anlage“ (74), dem religiösen Apriori geboren wurde, dieses verwirklicht und actualisiert und der Anregung religiöser Helden, Virtuosen, Mittler, die eine „große kräftige Mystik“ vertreten (81) entspricht. Die vierte Rede spricht „Über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum“ (88). Ist die Religion einmal, so muß sie notwendig auch gesellig sein: „es liegt in der Natur des Menschen nicht nur, sondern auch ganz vorzüglich in der ihrigen“ (90). Die Religion schafft „das vollendetste Resultat der menschlichen Geselligkeit“, eine „Akademie von Priestern, einen Chor von Freunden, einen Bund von Brüdern“ (94). Sie ist freilich vollkommen verschieden von der empirischen Kirche, deren tiefgehende religiöse Mängel vor allen Dingen auf ihre Verbindung mit dem Staat zurückgehen: „Hinweg also mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat“ (112). Die fünfte Rede enthält eine Betrachtung „Über die Religionen“. Es gibt nicht nur eine Religion: „Die sogenannte natürliche Religion ist gewöhnlich so abgeschliffen und hat so philosophische und moralische Manieren, daß sie wenig von dem eigentümlichen Charakter der Religion durchschimmern läßt“ (123). Die Religion muß sich individualisieren, und das hat sie in den einzelnen positiven Religionen getan. Ein „solches Individuum der Religion kann

nicht anders zustande gebracht werden als dadurch, daß irgendeine einzelne Anschauung des Universums aus freier Willkür zum Zentralpunkt der ganzen Religion gemacht und alles darin auf sie bezogen wird“ (131). Diese Grundanschauung gilt es bei den einzelnen Religionen zu finden. Schleiermacher sucht sie nur für Judentum und Christentum festzustellen. Die durchschimmernde Idee im Judentum ist ihm „keine andere als die von einer allgemeinen unmittelbaren Vergeltung, von einer eigenen Reaktion des Unendlichen gegen jedes einzelne Endliche, das aus der Willkür hervorgehend angesehen wird . . . belehrend, strafend, züchtigend das einzelne am einzelnen, so wird die Gottheit durchaus vorgestellt“ (144). Die ursprüngliche Anschauung des Christentums ist „die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und die Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der größer werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich miteinander verbundenen Seiten dieser Anschauung“ (146). Das entsprechende christlich religiöse Gefühl ist das „der heiligen Wehmut“ (150). In Christus selbst ist „das wahrhaft Göttliche die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, welche darzustellen er gekommen war, die Idee, daß alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf, um mit der Gottheit zusammenzukommen, sich in seiner Seele ausbildete“ (151). „Dieses Bewußtsein von der Ursprünglichkeit seine Religiosität, von der Ursprünglichkeit seiner Absicht und von der Kraft derselben sich mitzuteilen und Religion anzuregen, war zugleich das Bewußtsein seines Mittleramtes und seiner Gottheit“ (151). Aber Christus hat „nie behauptet, das einzige Objekt der Anwendung seiner Idee, der einzige Mittler zu sein“ (152). Das Christentum hat darum, obwohl über die anderen Religionen „alle erhaben und historischer und demütiger in seiner Herrlichkeit“ (154), auch die Vergänglichkeit seiner Natur ausdrücklich anerkannt (153) und wollte nicht als „die einzige Gestalt die Religion in der Menschheit allein herrschend sein“ Christus „hat immer auf die Wahrheit gewiesen, die nach ihm kommen sollte“ (153). — —

Sein wissenschaftlich theologisches Programm entfaltet Schleiermacher in „Kurze Darstellung des theologischen Studiums“ 1. Aufl. 1811, 2. Aufl. 1830 zitiert nach der Kritischen Ausgabe von H. Scholz (Leipzig 1910). § 1: Die Theologie ist eine positive Wissenschaft, deren Teile zu einem Ganzen nur verbunden sind durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise d. h. eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewußtseins; die der christlichen also durch die Beziehung auf das Christentum.

Eine positive Wissenschaft ist ein solcher Inbegriff wissenschaftlicher Elemente, welche ihre Zusammengehörigkeit nicht haben, als ob sie einen vermöge der Idee der Wissenschaft notwendigen Bestandteil der wissenschaftlichen Organisation bildeten, sondern nur, sofern sie zur Lösung einer praktischen Aufgabe erforderlich sind (1). § 5: Die christliche Theologie ist der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist (2). § 6: Dieselben Kenntnisse, wenn sie ohne Beziehung auf das Kirchenregiment erworben und besessen werden, hören auf, theologische zu sein, und fallen jeder der Wissenschaft anheim, der sie ihrem Inhalte nach angehören (3). § 24: Alles, was dazu gehört, um sowohl das Wesen des Christentums, wodurch es eine eigentümliche Glaubensweise ist, zur Darstellung zu bringen, als auch die Form der christlichen Gemeinschaft und zugleich die Art, wie beides sich wieder teilt und differenziert, dies alles zusammen bildet den Teil der christlichen Theologie, welche wir die philosophische Theologie nennen. . . . Die philosophische Theologie ist die Wurzel der gesamten Theologie. § 25: Der Zweck der christlichen Kirchenleitung ist sowohl extensiv als intensiv zusammenhaltend und anbildend; und das Wissen um diese Tätigkeit bildet sich zu einer Technik, welche wir, alle verschiedenen Zweige derselben zusammenfassend mit dem Namen der praktischen Theologie bezeichnen. — Die praktische Theologie ist die Krone des theologischen Studiums (10). § 26: Die Kirchenleitung erfordert aber auch die Kenntnis des zu leitenden Ganzen in seinem jedesmaligen Zustande, welcher, da das Ganze ein geschichtliches ist, nur als Ergebnis der Vergangenheit begriffen werden kann; und diese Auffassung in ihrem ganzen Umfang ist die historische Theologie im weiteren Sinne des Wortes (11). § 32: Da das eigentümliche Wesen des Christentums sich ebensowenig rein wissenschaftlich konstruieren läßt, als es bloß empirisch aufgefaßt werden kann, so läßt es sich nur kritisch bestimmen durch Gegeneinanderhalten dessen, was im Christentum geschichtlich gegeben ist, und die Gegensätze, vermöge deren fromme Gemeinschaften können von einander verschieden sein (13). § 33: Die philosophische Theologie kann daher ihren Ausgangspunkt nur über dem Christentum in dem logischen Sinne des Worts nehmen d. h. in dem allgemeinen Begriff der frommen oder Glaubensgemeinschaft (14) (vergleiche die Ausführung in der Glaubenslehre). § 39: Die Untersuchungen über das eigentümliche Wesen des Christentums und ebenso des Protestantismus machen den apologetischen Teil der philosophischen Theologie aus (16). § 67: Da die philosophische Theologie

eines jeden wesentlich die Prinzipien seiner gesamten theologischen Denkungsart in sich schließt: so muß auch jeder Theologe sie ganz für sich selbst produzieren (29). § 97: Die zusammenhängende Darstellung der Lehre, wie sie zu einer gegebenen Zeit, sei es nun in der Kirche im allgemeinen, wenn nämlich keine Trennung obwaltet, sonst aber in einer einzelnen Kirchenpartei geltend ist, bezeichnen wir durch den Ausdruck Dogmatik oder dogmatische Theologie" (41).

Eine ausgeführte Darstellung der christlichen Glaubenslehre bietet Schleiermacher in: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt" 1. Ausgabe 1821/22, 2. überarbeitete Ausgabe 1830. Die letztere wird zitiert nach der Ausgabe im Verlag von O. Hendel, Halle a. S. (Vergleiche zu ihrer Erläuterung „Zwei Sendschreiben" in Ges. Werke Abt. I B. II). Die entscheidenden Prinzipien werden anderen Disziplinen entnommen, so zunächst der Ethik als der „spekulativen Darstellung der Vernunft in ihrer Gesamtwirksamkeit" (5): „Lehnsätze zum Begriff der Kirche": § 3: „Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaft ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins" (6). Die Erläuterung des Begriffes Gefühl durch Selbstbewußtsein soll verhüten, daß man unter ihm „auch bewußtlose Zustände begreift" (6), die Hinzufügung von unmittelbar „damit niemand an ein solches Selbstbewußtsein denke, welches kein Gefühl ist" (7). Bei dem frommen Gefühl handelt es sich um etwas „das garnicht von der Vorstellung ausgeht, sondern die ursprüngliche Aussage ist über ein unmittelbares Existenzialverhältnis" (Sendschreiben l. c. 586). „Das Fühlen ist nicht nur in seiner Dauer als Bewegtwordensein ein Insichbleiben, sondern es wird auch als Bewegtwerden nicht von dem Subjekt bewirkt, sondern kommt nur in dem Subjekt zustande und ist also, indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein Insichbleiben: und insofern steht es allein dem Wissen und dem Tun gegenüber" (8). „Es gibt zwar Wissen und Tun als zur Frömmigkeit gehörig, aber keins von beiden macht deren Wesen aus, sondern nur sofern gehören sie ihr an, als das erregte Gefühl dann in einem es sich fixierenden Denken zur Ruhe kommt, dann in ein es aussprechendes Handeln sich ergießt. — Endlich wird niemand leugnen, daß es Gefühlszustände gibt, welche wir, wie Reue, Zerknirschung, Zuversicht, Freudigkeit zu Gott, an und für sich fromm nennen ohne Rücksicht auf ein daraus hervorgehendes Wissen und Tun" (11). § 4: „Das Gemeinsame aller noch so verschiedener Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen

unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind" (13). „Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist daß wir uns als abhängig fühlen. Umgekehrt ist das Gemeinsame in allen denjenigen, welche überwiegend regsame Selbsttätigkeit aussagen, das Freiheitsgefühl" (14). Unser Selbstbewußtsein gegenüber der Welt ist „eine Reihe von geteiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Freiheitsgefühl oder schlechthiniges Freiheitsgefühl d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl gibt es in diesem ganzen Gebiet nicht" (15). Infolgedessen ist das „Woher" der schlechthinigen Abhängigkeit „unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins durch den Ausdruck Gott zu bezeichnen" (17), „so daß Gott uns zunächst nur das bedeutet, was in diesem Gefühl das mitbestimmende ist, und worauf wir dieses unser Sosein zurückschieben, jeder anderweitige Inhalt dieser Vorstellung aber erst aus dem angegebenen Grundgehalt entwickelt werden muß" (18). „Insofern kann man wohl auch sagen, Gott sei uns gegeben im Gefühl auf ursprüngliche Weise, und wenn man von einer ursprünglichen Offenbarung Gottes an den Menschen oder in dem Menschen redet, so wird immer eben dieses damit gemeint sein, daß dem Menschen mit dem allen endlichen Sein nicht minder als ihm anhaftenden schlechthinigen Abhängigkeit auch das zum Gottesbewußtsein werdende unmittelbare Selbstbewußtsein demselben gegeben ist" (18). — Weitere Lehnsätze liefert die Religionsphilosophie, unter der zu verstehen ist „eine kritische Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften, sofern sie in ihrer Gesamtheit die vollkommene Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind" (5): „Die verschiedenen in der Geschichte hervortretenden, bestimmt begrenzten frommen Gemeinschaften verhalten sich zueinander teils als verschiedene Entwicklungsstufen, teils als verschiedene Arten" (33). Die Religionen werden vor allem nach dem Gesichtspunkt unterschieden, ob sie in bezug auf die frommen Erregungen „das natürliche in den menschlichen Zuständen dem sittlichen, die anderen das sittliche dem natürlichen unterordnen" (43). Offenbarung als Entstehungsursache der Religion bedeutet: „Die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zugrunde liegenden Tatsache, insofern sie als den individuellen Gehalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend selbst nicht wieder aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen ist. Daß nun hier

in dem ursprünglichen eine göttliche Kausalität gesetzt ist, bedarf keiner weiteren Erörterung, auch dieses nicht, daß es eine auf das Heil des Menschen abzweckende und es fördernde Wirksamkeit ist" (54). Aus der Apologetik, für deren Definition auf die „Kurze Darstellung" (vgl. oben S. 39) verwiesen wird, werden die Lehnsätze zur „Darstellung des Christentums seinem eigentümlichen Wesen nach" entnommen. § 11: Das Christentum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise und unterscheidet sich von anderen solchen wesentlich dadurch, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung" (57). Unter teleologischer Frömmigkeit ist zu verstehen „daß die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemütszustände bildet" (45). Unter Erlösung ist die Aufhebung zu verstehen der „nicht vorhandenen Leichtigkeit, das Gottesbewußtsein in den Zusammenhang der wirklichen Lebensmomente einzuführen und daran festzuhalten" (60). „Christus als allein und für Alle Erlöser wird allen anderen gegenübergestellt, und wird auf keine Weise selbst irgendwann als erlösungsbedürftig gedacht, daher auch ursprünglich von allen anderen Menschen unterschieden und mit der erlösenden Kraft von seiner Geburt an ausgestattet" (63). „Auf jeden Beweis für die Wahrheit oder Notwendigkeit des Christentums verzichten wir vielmehr gänzlich, und setzen dagegen voraus, daß jeder Christ, ehe er sich irgend mit Untersuchungen dieser Art einläßt, schon die Gewißheit an sich selbst habe, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne als diese" (65). „Für die christliche Glaubenslehre ist die Darstellung zugleich Begründung, denn alles in derselben läßt sich nur dadurch begründen, daß es als richtige Aussage des christlichen Selbstbewußtseins dargestellt wird" (Zwei Sendschreiben l. c. 638). Das Christentum steht zwar in einem besonderen geschichtlichen Zusammenhange mit dem Judentum, was aber sein geschichtliches Dasein und seine Abzweckung betrifft, so verhält es sich zu Judentum und Heidentum gleich (65). § 14. „Es gibt keine andere Art an der christlichen Gemeinschaft Anteil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum als den Erlöser" (74). — „Vom Verhältnis der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit: § 15: „Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände in der Rede dargestellt (84). § 19: Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre" (96). „Von der Methode der Dogmatik. § 21: Um ein Gebäude der Glaubenslehre zustande zu bringen, muß man aus der Gesamtheit des dogmatischen Stoffes zunächst alles Ketzerische aus-

scheiden und nur das Kirchliche zurückbehalten (103). § 22: Die natürlichen Ketzereien am Christentum sind doketische und nazoräische, die manichäische und pelagianische (105). § 24: Man kann den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig so fassen, daß ersterer das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältnis zur Kirche (112). § 27: Alle Sätze, welche auf einen Ort in einem Inbegriff evangelischer Lehre Anspruch machen, müssen sich bewähren teils durch Berufung auf evangelische Bekenntnisschriften und in Ermangelung derer auf die Neutestamentlichen Schriften, teils durch Darlegung ihrer Zusammengehörigkeit mit anderen schon anerkannten Lehrsätzen (122). „Das alte Testament erscheint für die Dogmatik nur als eine überflüssige Autorität" (124). § 29: Wir werden den Umfang der christlichen Lehre erschöpfen, wenn wir die Tatsachen des frommen Selbstbewußtseins betrachten zuerst so wie der in dem Begriff der Erlösung ausgedrückte Gegensatz sie schon voraussetzt, dann aber auch so wie sie durch denselben bestimmt sind (133). § 30: Alle Sätze, welche die christliche Glaubenslehre aufzustellen hat, können gefaßt werden entweder als Beschreibungen menschlicher Lebenszustände, oder als Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen. oder als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt; und alle diese drei Formen haben immer nebeneinander bestanden (136). Wenn nun alle der christlichen Glaubenslehre angehörigen Sätze in der Grundform unstreitig ausgedrückt werden können, und Sätze, welche Eigenschaften Gottes und Beschaffenheiten der Welt aussagen, doch erst auf Sätze von jener Form zurückgeführt werden müssen, wenn man vor dem Einschleichen fremdartiger, rein wissenschaftlicher Sätze sicher sein will; so scheint es, daß die christliche Glaubenslehre nur jene Grundform folgerecht durchzuführen habe, um die Analyse der christlichen Frömmigkeit zu vollenden, daß sie die beiden anderen aber als überflüssig gänzlich beiseite stellen könne. Allein wollte jemand gegenwärtig die christliche Glaubenslehre so behandeln: so stünde ein solches Werk isoliert ohne alle geschichtliche Haltung, und es fehlte ihm nicht nur der eigentliche kirchliche Charakter, sondern es könnte auch wie vollkommen treu es immer den Inhalt der christlichen Lehre wiedergäbe, doch den eigentlichen Zweck der Dogmatik nicht erfüllen." „Ich meine die in dem Buche selbst schon dadurch angedeutete und gleichsam verheißene Umarbeitung, daß die beiden Formen dogmatischer Sätze, die welche Eigenschaften Gottes und die welche Beschaffenheiten der Welt aussagen nur Nebenformen genannt werden. Denn wenn es wahr ist, daß sie nichts aussagen, was erst

seinem wesentlichen Gehalte nach schon in Sätzen, welche die Grundform an sich tragen, enthalten sei: so können jene beiden anderen ja gemißt werden. (Über meine Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben. G. Werke, I. Abt., Bd. 2, S. 627.) — Erster Teil der Glaubenslehre. 1. Lehrstück. Einleitung § 32: „In jedem christlich-frommen Selbstbewußtsein wird immer schon vorausgesetzt, und ist also auch darin mit enthalten, das im unmittelbaren Selbstbewußtsein sich schlechthin abhängig finden, als die einzige Weise wie im allgemeinen das eigene Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein Eines sein kann" (144). Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist nicht als ein Mitgesetztsein der Welt zu erklären, sondern nur als ein Mitgesetztsein Gottes als der absoluten ungeteilten Einheit" (145). „§ 40: Von der Schöpfung. § 41: „Das Entstehen der Welt muß zwar ganz auf die göttliche Tätigkeit zurückgeführt werden, aber nicht so, daß diese nach Art der menschlichen bestimmt werde, und das Entstehen der Welt soll als die allen Wechsel bedingende Zeiterfüllung dargestellt werden, aber nicht so, daß die göttliche Tätigkeit selbst eine zeitliche würde" (168). Erster Anhang: Von den Engeln. § 42: Die Lehre von den Engeln kann auch ferner in der christlichen Sprache vorkommen, ohne jedoch daß wir verpflichtet wären etwas über ihre Realität festzustellen (173). Zweiter Anhang: Vom Teufel. § 44: Die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, ist so haltungslos, daß man eine Überzeugung von ihrer Wahrheit niemandem zumuten kann; aber unsere Kirche hat auch niemals einen doktrinalen Gebrauch davon gemacht (178). Es ist nicht zu begreifen, wie beharrliche Bosheit bei der ausgezeichnetsten Einsicht sollte bestehen können (179). Zweites Lehrstück: Von der Erhaltung. § 46: Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist (190). § 47: „Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfnis entstehen, eine Tatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde" (199). Sonach scheinen auch in bezug auf das Wunderbare überhaupt das allgemeine Interesse der Wissenschaft, namentlich aber das der Naturforschung, und das Interesse der Frömmigkeit auf demselben Punkt zusammen zu treffen, daß wir nämlich die Vorstellung des schlechthin Übernatürlichen, weil es uns doch in keinem einzelnen Fall als solches erkennbar wäre, und auch nirgends eine solche Anerkennung von uns gefordert wird, fahren lassen" (205). „Was aber für unsere Zeit an die Stelle der Wunder tritt, das ist die ge-

schichtliche Kunde von der Beschaffenheit sowie von dem Umfang und Bestand der geistigen Wirkungen Christi" (II, 15). Von den göttlichen Eigenschaften. § 50: Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen (218). § 52: „Unter der Ewigkeit Gottes verstehen wir die mit allem zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende schlechthin zeitlose Ursächlichkeit Gottes" (223). § 53: „Unter der Allgegenwart Gottes verstehen wir die mit allem räumlichen auch den Raum selbst bedingende, schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes" (235). Von der Beschaffenheit der Welt. § 57: Die Allgemeinheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles schließt in sich den Glauben an eine ursprüngliche Vollkommenheit der Welt (und des Menschen) (264). „Wie sich aber die ersten Menschen entwickelt haben, davon fehlt uns die Geschichte und die darüber vorhandenen Andeutungen können keinen Glaubenssatz bilden in unserm Sinne des Wortes (281)." Zweiter Teil der Glaubenslehre. § 63: „Das Eigentümliche der christlichen Frömmigkeit besteht darin, daß wir uns dessen, was in unseren Zuständen Abwendung von Gott ist, als unserer ursprünglichen Tat bewußt sind, welche wir Sünde nennen, dessen aber was darin Gemeinschaft mit Gott ist, als auf einer Mitteilung des Erlösers beruhend, welche wir Gnade nennen (299). § 66: Wir begreifen die Sünde als einen positiven Widerstreit des Fleisches gegen den Geist (308). Als Sünde setzen wir alles, was die freie Entwicklung des Gottesbewußtseins gehemmt hat (308). Sünde ist eine durch die Selbständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Macht des Geistes (310). § 67: Wir sind uns der Sünde bewußt als der Kraft und des Werkes einer Zeit, in welcher die Richtung auf das Gottesbewußtsein noch nicht in uns hervorgetreten war (311). „Dessenungeachtet kann man nicht sagen, daß die Sünde, so wie sie hier aufgefaßt worden, in Widerspruch stehe mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, so daß diese dadurch aufgehoben wäre. Vielmehr müssen wir doch dabei stehen bleiben, daß Sünde im allgemeinen nur ist, sofern auch ein Bewußtsein derselben ist: so ist dieses immer durch Gutes bedingt, welches vorangegangen sein muß und welches nur ein Resultat jener ursprünglichen Vollkommenheit ist" (315). Könnten wir nun, wie wir die Sünde im Zusammensein mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen zu begreifen vermögen, auch über die Unvermeidlichkeit derselben eine vollständige Gewißheit haben: so würde uns nichts übrig bleiben, als uns bei derselben zu beruhigen . . . Aber diese Ansicht, welche mit der Wahrheit der Sünde auch die Notwendigkeit der Erlösung auf-

hebt, läßt überall für die eigentümliche Tätigkeit eines Erlösers so wenig Spielraum übrig, daß sie kaum noch für eine christliche gehalten werden kann“ (316). „Die Sünde kann uns nur als eine Störung der Natur erscheinen, da die Möglichkeit vorliegt, daß unter Voraussetzung der ursprünglichen Vollkommenheit das Gottesbewußtsein sich bis zu der Reinheit und Heiligkeit, die es in dem Erlöser hat, von dem ersten Menschen an stetig hätte entwickeln können“ (317). § 70: Die vor jeder Tat eines Einzelnen in ihm vorhandene und jenseits seines eigenen Daseins begründete Sündhaftigkeit ist in jedem eine nur durch den Einfluß der Erlösung wieder aufzuhebende vollkommene Unfähigkeit zum Guten (320). § 76: Alles Übel ist als Strafe der Sünde anzusehen, unmittelbar jedoch nur das gesellige, das natürliche hingegen nur mittelbar (362). § 80: Sofern Sünde und Gnade in unserem Selbstbewußtsein entgegengesetzt sind, kann Gott nicht auf dieselbe Weise als Urheber der Sünde gedacht werden, wie er Urheber der Erlösung ist. Sofern wir aber nie ein Bewußtsein der Gnade haben ohne ein Bewußtsein der Sünde, müssen wir behaupten, daß uns das Sein der Sünde mit und neben der Gnade von Gott geordnet ist (373). § 81: Gott hat geordnet, daß die jedesmal noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes uns Sünde werde“ (377). — Glaubenslehre. Bd. II. Entwicklung des Bewußtseins der Gnade. § 88: „In dem auf die Wirksamkeit Christi zurückgehenden Gesamtleben wird die Erlösung durch ihn bewirkt vermöge der Mitteilung seiner unsündlichen Vollkommenheit (8). § 93: Soll die Selbsttätigkeit des neuen Gesamtlebens ursprünglich in dem Erlöser sein und von ihm allein ausgehen: so mußte er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein d. h. das urbildliche mußte in ihm vollkommen geschichtlich werden und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das urbildliche in sich tragen (28). Sein eigentümlicher geistiger Gehalt kann nicht aus dem Gehalt des menschlichen Lebenskreises, dem er angehörte, erklärt werden, sondern nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen göttlichen Akt, in welchem sich als einem absolut größten der Begriff des Menschen als Subjekt des Gottesbewußtseins vollendet (29). Wir haben uns das Werden seiner Persönlichkeit von der ersten Kindheit an bis zur Vollständigkeit seines männlichen Alters vorzustellen als einen stetigen Übergang aus dem Zustand der reinsten Unschuld in den einer geistigen Vollkräftigkeit (32). § 94: Der Erlöser ist sonach allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins, welche ein einheitliches Sein Gottes in ihm war (34). In Christus gibt es ein eigentliches Sein Gottes, sofern wir nämlich das Gottesbewußtsein

in seinem Selbstbewußtsein als stetig und ausschließlich jeden Moment bestimmend, folglich auch diese vollkommene Einwohnung des höchsten Wesens als sein eigentümliches Wesen und sein innerstes Selbst setzen (37). Der Anfang des Lebens Jesu ist die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur (38). § 35: „Die kirchlichen Formeln von der Person Christi bedürfen einer fortgesetzten kritischen Behandlung“ (39). Das Sein Gottes in dem Erlöser ist als seine innerste Grundkraft gesetzt, von welcher alle Tätigkeit ausgeht und welche alle Momente zusammenhält, alles Menschliche aber bildet nur den Organismus für diese Grundkraft und verhält sich zu derselben beides als ihr aufnehmendes und darstellendes System, so wie in uns alle anderen Kräfte sich zur Intelligenz verhalten sollen (48). „Der allgemeine Begriff übernatürlicher Erzeugung bleibt wesentlich und notwendig, wenn der eigentümliche Vorzug des Erlösers unverringert bleiben soll, die nähere Bestimmung desselben als Erzeugung ohne männliches Zutun hängt mit den wesentlichen Elementen der eigentümlichen Würde des Erlösers gar nicht zusammen, ist also an und für sich gar kein Bestandteil der christlichen Lehre. Wer sie also annimmt, der nimmt sie nur an wegen der in den neutestamentlichen Schriften davon enthaltenen Erzählungen, und so gehört der Glaube daran, wie an manches Tatsächliche, was ebensowenig notwendig mit der Würde und dem Geschäft des Erlösers zusammenhängt, nur zur Lehre von der Schrift“ (38). Kein tätiger Zustand kann in Christo gewesen sein, der nicht als ein für sich bestehender betrachtet von dem Sein Gottes in ihm wäre angefangen und von der menschlichen Natur vollendet worden und ebenso kein leidender, dessen ihn erst zu einem persönlichen erhebende Verwandlung in Tätigkeit nicht denselben Gang genommen (60). § 98: Christus war von allen anderen Menschen unterschieden durch seine wesentliche Unsündlichkeit und seine schlechthinige Vollkommenheit (66). Unter wesentlicher Unsündlichkeit ist eine solche zu verstehen, welche ihren zureichenden Grund in dem Innern seiner Persönlichkeit selbst hat (66). Zu dieser Unsündlichkeit gehört auch noch, daß Christus wirklichen Irrtum weder selbst kann erzeugt noch auch fremden mit wirklicher Überzeugung und als wohlerworbene Wahrheit in sich aufgenommen haben (69). § 99: Die Tatsachen der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi, sowie die Vorhersagung von seiner Wiederkunft zum Gericht, können nicht als eigentliche Bestandteile der Lehre von seiner Person aufgestellt werden (71). Vom Geschäft Christi. § 100: Der Erlöser nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins auf und das ist seine erlösende Tätigkeit (79). Die Tätigkeit des Erlösers ist weltbildend und ihr Gegenstand ist die menschliche Natur, deren Gesamtheit das kräftige

Gottesbewußtsein eingepflanzt werden soll als neues Lebensprinzip (82). § 101: Der Erlöser nimmt die Gläubigen auf in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit und dies ist seine versöhnende Tätigkeit (86). Wir können das versöhnende Moment nur folgen lassen auf das erlösende und aus demselben (87). Daher hebt das Aufgenommensein in die Lebensgemeinschaft mit Christo den Zusammenhang zwischen Übel und Sünde auf (88). Christus ist unser genugtuender Stellvertreter in dem Sinne, daß er einesteils vermöge seiner urbildlichen Würde in seiner erlösenden Tätigkeit die Vollendung der menschlichen Natur so darstellt, daß vermöge unseres Einsgewordenseins mit ihm Gott die Gesamtheit der Gläubigen nur in ihm sieht und es würdigt, andernteils indem sein Mitgefühl mit der Sünde, welches stark genug war, um die zur Aufnahme aller Menschen in seine Lebensgemeinschaft hinreichende erlösende Tätigkeit hervorzubringen, deren absolute Kraft sich in seiner freien Hingebung in den Tod am vollkommensten darstellt, immer noch unserem unvollkommenen Bewußtsein der Sünde zur Ergänzung und Vervollständigung dient (120). § 107: Das Aufgenommenwerden in die Lebensgemeinschaft mit Christo ist als verändertes Verhältnis des Menschen zu Gott betrachtet seine Rechtfertigung, als veränderte Lebensform betrachtet seine Bekehrung (138). Ein neues Verhältnis kann nur entstehen durch das Einswerden mit Christo, wodurch auch die Bekehrung entsteht (139). § 109: Daß Gott den sich Bekehrenden rechtfertigt, schließt in sich, daß er ihm die Sünden vergibt und ihn als ein Kind Gottes anerkennt. Diese Umänderung seines Verhältnisses zu Gott erfolgt aber nur, sofern der Mensch den wahren Glauben an den Erlöser hat (159). § 115: Die christliche Kirche bildet sich durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken (202). § 116: „Das Entstehen der Kirche wird deutlich durch die beiden Lehren von der Erwählung und von der Mitwirkung des heiligen Geistes“ (203). § 117: „In das von Christo gestiftete Reich Gottes können infolge der Gesetze der göttlichen Weltregierung, so lange das Menschengeschlecht auf Erden besteht, niemals alle gleichzeitig Lebenden gleichzeitig aufgenommen sein“ (202). Es gibt eine göttliche Vorherbestimmung, nach welcher aus der Gesamtmasse des menschlichen Geschlechtes die Gesamtheit der neuen Kreatur hervorgerufen wird (223). Die Gesamtheit ist gleich der Gesamtmasse (224). Es ist unserm Glauben wesentlich, daß jedes Volk früher oder später werde christlich werden (234). Denn alsdann ist der Unterschied zwischen den gläubig und den ungläubig Sterbenden nur der Unterschied zwischen der früheren und späteren Aufnahme in das Reich Gottes, ein Unterschied, welcher mit der Idee einer zeitlichen

Welt in jedem nach ihrem Umfange denkbaren Maß notwendig gegeben ist" (Über die Lehre von der Erwählung. Sämtl. Werke, I. Abt., 2. Bd., S. 479). „Denn um es mit einem Worte zu sagen, hat Gott nicht alles vorherversehen: so kann er nichts vorherversehen haben" (eben dort 484). § 123: Der heilige Geist ist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesamtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes (245). § 123: Das Ansehen der h. Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesetzt werden, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen" (270). § 123: „Die h. Schriften des neuen Bundes sind auf der einen Seite das erste Glied in der seitdem fortlaufenden Reihe aller Darstellungen des christlichen Glaubens; auf der anderen Seite sind sie die Norm für alle folgenden Darstellungen" (274). § 136—143 enthält die Lehre von Taufe und Abendmahl. § 146: „Das richtige Vorgefühl, welches der christlichen Kirche zu haben gebührt, von dem was ihr in ihrem Zusammensein heilsam ist, wird natürlich zum Gebet" (359). „Die Einwirkung durch das Gebet auf Gott streitet gegen unsere erste Grundvoraussetzung, daß es kein Verhältnis der Wechselwirkung gibt zwischen Geschöpf und Schöpfer" (364). „Es gibt einen Zusammenhang zwischen dem Gebet und der Erfüllung, welcher darauf beruht, daß beide in einem und demselben begründet sind, nämlich in der Art und Weise des Reiches Gottes" (365). § 148: „Dadurch, daß die Kirche sich aus der Welt nicht bilden kann, ohne daß auch die Welt einen Einfluß auf die Kirche ausübt, begründet sich für die Kirche selbst der Gegensatz zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche (368). Die unsichtbare Kirche ist die Gesamtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhang; dieselben aber in ihrem Zusammenhang mit dem in keinem einzelnen von dem göttlichen Geist ergriffenen Leben fehlenden Nachwirkungen aus dem Gesamtleben der allgemeinen Sündhaftigkeit konstituieren die sichtbare Kirche (369). § 159: Die Lösung der beiden Aufgaben, die Kirche in ihrer Vollendung und den Zustand der Seele im künftigen Leben darzustellen, wird versucht in den kirchlichen Lehren von den letzten Dingen, denen jedoch der gleiche Wert wie den bisher behandelten Lehren nicht kann beigelegt werden (399). Mit einer solchen Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit würde sich eine Herrschaft des Gottesbewußtseins vollkommen vertragen, welche auch die reinste Sittlichkeit und die höchste Geistigkeit des Lebens verlangte (395). Wohl aber läßt sich behaupten, daß der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit mit unserem Glauben an den Erlöser zusammenhängt (396). Der Zustand der Gläubigen nach der völligen

Wiederherstellung ins Leben läßt sich unter zwei verschiedenen Formen denken, als plötzlicher sich immer gleich bleibender Besitz des Höchsten, oder auch als allmähliche Steigerung bis zum Höchsten, welche aber wie die Entwicklung Christi gedacht werden müsse ohne Rückschritt und ohne Kampf (416). Daher dürfen wir wohl wenigstens gleiches Recht als der Lehre von der ewigen Verdammnis jener milderen Ansicht einräumen, wovon sich in der Schrift doch auch Spuren finden, daß nämlich durch die Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Wiederherstellung aller menschlichen Seelen erfolgen werde" (422). — Schleiermacher stellt die Dreieinigkeitslehre an den Schluß der ganzen Glaubenslehre. § 170: „Eben dieses sind die wesentlichen Elemente in der Lehre von der Dreieinigkeit, die sich offenbar nur festgestellt hat in der Verfechtung dessen, daß nicht etwas Geringeres als das göttliche Wesen in Christo war und der christlichen Kirche als ihr Gemeingeist einwohnt, und daß wir es mit diesen Ausdrücken weder in einem verkürzten noch in einem ganz uneigentlichen Sinn meinen, und nichts wissen wollen von besonderen höheren Wesen, als gleichsam untergeordneten Gottheiten in Christo und dem heiligen Geist." „Vermöge dieses Zusammenhanges sehen wir mit Recht die Trinitätslehre, sofern diese Elemente darin niedergelegt sind, als den Schlußstein der christlichen Lehre an; somit auch die Gleichstellung des göttlichen in jeder dieser Vereinigungen mit dem in der anderen, und so auch beider mit dem göttlichen Wesen an sich für das Wesentliche der Trinitätslehre" (441). § 172: „Da wir diese Lehre um so weniger für abgeschlossen halten können, als sie bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren hat: so muß ihr noch eine auf ihre ersten Anfänge zurückgehende Umgestaltung bevorstehen" (450). Für einen solchen Neubau wirft Schleiermacher in der Glaubenslehre nur einige Fragen auf (cf. 454 ff.). Eine dogmengeschichtliche Studie mit dogmatischer Tendenz bietet er in der Abhandlung: Über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität" (1822 G. W. A I. Bd. 2): „Betrachtet man nun diesen Streit von diesem Mittelpunkte aus, auf welchem alles von allen Enden hinweiset: so scheint er ganz darauf hinauszulaufen, daß Sabellius behauptet, die Dreieinigkeit sei nur etwas in bezug auf verschiedene Wirkungsarten und Wirkungskreise der Gottheit, indem sie als weltregierend in ihrer allgemeinen Wirkung auf alles endliche Sein Vater sei, als erlösend aber in ihrer besonderen Wirkung in der Person Christi und durch sie sei sie Sohn, als heiligend aber in ihrer gleichfalls besonderen Wirkung in der Gesamtheit der Gläubigen und als Einheit derselben sei sie Geist. Wogegen nun die kirchlich ge-

wordene Lehrweise behauptet, die Dreiheit sei etwas in der Gottheit rein innerlich und ursprünglich Gesondertes, auch abgesehen von diesen verschiedenen Wirkungen und die Gottheit würde Vater, Sohn und Geist gewesen sein von sich selbst auf ewige Weise, wenn sie auch nie geschaffen, nie sich mit einem einzelnen Menschen geeinigt und nie in der Gemeinschaft der Gläubigen gewohnt hätte" (564). Die Lehre des Sabellius hat nichts „Irreligiöses" (564).

Über das Verhältnis seiner Glaubenslehre zur Philosophie spricht sich Schleiermacher besonders im zweiten „Sendschreiben über seine Glaubenslehre" aus: „Meinen eigenen philosophischen Dilettantismus, und wenn ich mehr auf diesem Gebiete aufzuweisen hätte, würde meine Maxime doch dieselbe geblieben sein, keinen Einfluß auf den Inhalt der Glaubenslehre gestattet haben. Wie es mir mit diesem Vorsatz gelungen ist, das freilich ist eine andere Frage" (l. c. 650). „Ich glaube wirklich . . ., daß die Philosophie nicht notwendig dahinführt sich über Christum, ich meine hier wieder den wirklichen geschichtlichen Christus zu erheben, als ob alle Frömmigkeit nur unreife Philosophie und alle Philosophie nicht zum Bewußtsein gekommene Frömmigkeit wäre, sondern daß ein wahrer Philosoph auch ein wahrer Gläubiger sein und bleiben kann, und ebenso, daß man im Herzen fromm sein kann, und doch den Mut haben und behalten kann, sich in die tiefsten Tiefen der Spekulation hineinzugraben (643). „Aber wir werden es nicht mit der Naturwissenschaft und Weltkunde allein zu tun haben, sondern es droht uns von der Geschichtsforschung und von deren Kritik, die wir doch beide auch in unserem Geschäft nicht entbehren können, die gleiche Gefahr" (619). „Soll der Knoten der Geschichte so ausgehen: das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" (614). Seine Philosophie hat Schleiermacher in den verschiedenen, z. T. miteinander in Spannung stehenden, erst aus seinem Nachlaß herausgegebenen Entwürfen seiner „Dialektik" (G. W. III 4, 2, 1839) skizziert.[1])

Grundtendenzen seiner allgemeinen **Ethik** — besonders in ihrem Gegensatz zu Kant und in positiver Anknüpfung an Spinoza und Plato — hat Schleiermacher in den zunächst anonym erschienenen „Monologen" dargelegt (zitiert nach der kritischen Ausgabe von Schiele 2. Aufl. von Mulert 1914). Gegenstand der sittlichen Reflexion ist der innere Mensch in seiner Freiheit: „Mich kann ich nur als Freiheit anschauen, was notwendig ist, ist nicht mein Tun, es ist sein Widerschein, es ist die Anschauung der Welt, die in der heiligen Gemeinschaft mit Allen ich erschaffen habe" (17). „So

[1]) S. über die Dialektik, deren Gedanken sich in der Kürze nicht verständlich reproduzieren lassen: H. Wehrung, Die Dialektik Schleiermachers. Tübingen 1920.

bist du Freiheit mir in allem das ursprüngliche, das erste und innerste“ (19). Im Innersten der eigenen Persönlichkeit erfaßt der einzelne Mensch zugleich die Menschheit. Daraus ergibt sich die sittliche Aufgabe: „So ist mir aufgegangen, was jetzt meine höchste Anschauung ist, es ist mir klar geworden, daß jeder Mensch auf eigne Art die Menschheit darstellen soll, in einer eignen Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und wirklich werde in der Fülle der Unendlichkeit Alles, was aus ihrem Schoß hervorgehen kann“ (30). Damit ist eine individuelle wie soziale Aufgabe, deren Lösung einander gegenseitig bedingen, gestellt: „Keine Bildung ohne Liebe, und ohne eigene Bildung keine Vollendung in der Liebe; Eins das Andere ergänzend, wächst beides unzertrennlich fort. Vereint fühl ich in mir die beiden höchsten Bedingungen der Sittlichkeit“ (38). „Immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille; jede Handlung ist eine besondere Entwicklung dieses Einen Willens“ (69). Die Beziehung zu anderen wirkt sich in der rechten Freundschaft und Ehe aus. „Dem Bewußtsein der inneren Freiheit und ihres Handelns entsprießt ewige Jugend und Freude. Das habe ich ergriffen und lasse es nimmer, und so seh ich lächelnd schwinden der Augen Licht, und keimen das weiße Haar zwischen den blonden Locken. Nichts was geschehen kann, mag mir das Herz beklemmen, frisch bleibt der Puls des inneren Lebens bis in den Tod“ (94). Seine speziell christliche Ethik entwickelt Schleiermacher in „Die christliche Sitte“ (herg. von Jonas 1843). „Die Formel der dogmatischen Aufgabe ist die Frage: Was muß sein, weil die religiöse Form des Selbstbewußtseins, der religiöse Gemütszustand ist? Die Formel unserer ethischen Aufgabe ist die Frage: Was muß werden aus dem religiösen Selbstbewußtsein und durch dasselbe, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist? . . . Die christliche Lehre ist darzustellen einerseits als Glaubenslehre, die das christliche Selbstbewußtsein in seiner relativen Ruhe, und andererseits als Sittenlehre, die es in seiner relativen Bewegung auffaßt“ (23). Von dem Verhältnis der theologischen und philosophischen Sittenlehre gilt: „Wie die Elemente der einen dem Inhalte nach nicht widersprechen können den Elementen der anderen: so ist der Form nach kein Element der einen dem der anderen gleich, so daß also beide beides sind, in einer Hinsicht vollkommen gleich und in der anderen vollkommen ungleich“ (28). „Die wissenschaftliche Form macht sie erst zu einer theologischen Disziplin“ (30). „Sie wird die Darstellung der durch die Gemeinschaft mit Christo, dem Erlöser, bedingten Gemeinschaft mit Gott sein müssen, sofern dieselbe das Motiv aller Handlungen des Christen ist; sie wird nichts sein können, als eine Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich be-

stimmten religiösen Selbstbewußtseins entsteht" (32). Es gibt „zwei Hauptmotive, wie die innere Bestimmtheit des christlichen Selbstbewußtseins Impuls wird, nämlich Impuls zu einem wirksamen Handeln, wodurch der Mensch aus einem Zustande hinaustreten will in einen anderen, und Impuls zu einem darstellenden Handeln, durch welches der Mensch nicht aus seinem Zustande hinaustreten, sondern nur die innere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins äußerlich fixieren will. Das erste ist aber wieder ein zwiefaches, je nachdem die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins Lust ist oder Unlust" (50). Dazu kommt noch die Berücksichtigung des Individuellen und Universellen: „der göttliche Geist ist zwar immer derselbe in allen, aber wirkt doch verschieden in jedem, und wird also in jedem ein anderer sein in seinen Äußerungen" (62). Der erste Teil schildert „das wirksame Handeln" und zwar als erste Abteilung: „Das reinigende oder wiederherstellende Handeln". Das reinigende Handeln vollzieht sich in Kirche und bürgerlicher Gemeinschaft als Hauszucht und Staatszucht. Die zweite Abteilung macht „das verbreitende Handeln" aus. Dieses hat das christliche Element in der Natur durchzusetzen. „Das was wir Geist nennen im allgemein menschlichen Sinn und was πνεῦμα im christlichen ist etwas wesentlich zusammengehöriges . . . Das πνεῦμα ist nur eine höhere Entwicklung von dem, was wir Vernunft nennen" (313). „Es ist kein absoluter Gegensatz zwischen Natur und Gnade" (314). Die Unterscheidung des Ratschlusses der Erschaffung der menschlichen Natur und der Erlösung „ist nur eine Unterscheidung für uns" (314). Die Verbreitung erfolgt in der inneren Sphäre der Geschlechtsgemeinschaft und der Kirchengemeinschaft, die äußere Sphäre ist die des Staates. „Daß die Vernunft immer mehr Organ werde für den göttlichen Geist ist die Aufgabe für den Prozeß der Verbreitung der christlichen Gesinnung" (441). Der zweite Teil bringt „das darstellende Handeln". Aus ihm erwächst zunächst die Kirche und zwar sonderlich in ihrem Gottesdienst; die äußere Sphäre ist die allgemein gesellige, in der besonders die Herrschaft des Geistes über das Fleisch zur Erscheinung kommt. Die christliche Sittenlehre „muß sich simpliciter aneignen, was die rationelle aufstellt" (644).[1])

Aus Schleiermachers Nachlaß ist eine **philosophische Ethik** als „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" herausgeg. von A. Schweizer erschienen (Berlin 1835. S. W. III 5). § 110: „Das in der Sittenlehre als ein mannigfaltiges zu entwickelte Einssein der Vernunft und Natur läßt sich vereinzeln zuerst als die Mannigfaltigkeit von Gütern, inwie-

[1]) Von Schleiermacher werden zunächst und im engeren Sinne Männer wie Twesten, K. J. Nitzsch, Schweizer und später Lipsius angeregt. Über sie vgl. P. R. 7[3] und Fr. J. R. Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie, 4. Aufl., 1908.

fern Vernunft und Natur jedes Gegensätze in sich schließen, und es also viele zusammengehörige aber voneinander gesonderte, für sich gesetzte und in der Wechselwirkung von Kraft und Erscheinung sich erhaltende Arten gibt, wie sie teilweise eins sind“ (72). § 111: „Dann als die Mannigfaltigkeit von Tugenden, sofern es verschiedene Arten geben kann, wie die Vernunft als Kraft der Natur innewohnt“ (74). § 112: „Dann als die Mannigfaltigkeit von Pflichten, sofern es verschiedene Verfahrungsarten gibt, wie die Tätigkeit der Vernunft zugleich eine bestimmte auf das besondere gerichtete, und zugleich eine allgemeine auf das ganze gerichtete sein kann“ (75).

§ 4. Hegel und die von ihm beeinflußte Theologie und Religionsphilosophie.

Hegel (1770—1831). Die Seitenzahlen beziehen sich ohne weitere Angabe auf die Wiedergabe der Hegelschen Gedankengänge bei Kuno Fischer „Hegel“ 2. Aufl. 1911, die vielfach wörtliche in Anführungszeichen eingeschlossene Zitate aus Hegels Werken enthält. In anderen Fällen ist der Fundort in Hegels Werken angegeben. —

Ausführlicher und in systematischem Zusammenhang hat Hegel seine religionsphilosophischen Prinzipien erstmalig in der „Phänomenologie“ 1807 dargelegt. Die Erscheinung des absoluten Geistes d. h. sein Gewußtwerden oder er als Gegenstand des Bewußtseins ist die Religion . . . Da die Religion das Wesen Gottes nicht durch Begriffe erkennt, sondern stets in Gestalten anschaut, so ist sie noch nicht die höchste und vollkommenste Stufe des Bewußtseins; sie ist es in Ansehung wohl des Gegenstandes, nicht aber des Wissens. Zum Wissen gehört die Form des begreifenden Denkens; in Gestalten denken heißt vorstellen: dies ist die Art der geistigen Tätigkeit, an welche die Religion gebunden bleibt und über die sie nicht hinausgehen kann. Die Stufen aber der Religion werden durch die nähere Bestimmtheit der Gestalten charakterisiert, die nach der fortschreitenden Ordnung der Dinge sich von den natürlichen zu den geistigen erheben, bis sie diejenige Gestalt erreicht haben, in welcher der absolute Geist so erscheint, wie er in Wahrheit ist d. h. sich offenbart. Das absolute Wesen erscheint in den Werken der Natur, in den anschaulichen Werken des Geistes, das sind die Kunstwerke und zuletzt in der ihm adäquaten Gestalt; demgemäß unterscheidet Hegel als die drei Hauptstufen der

Religion „die natürliche Religion", „die Kunstreligion" und die „offenbare Religion" (415). Wenn die genannten Religionsstufen mit der Religionsgeschichte verglichen werden, so hat unserem Philosophen bei der natürlichen Religion die orientalische in einigen ihren Hauptformen, die er nicht näher bezeichnet, vorgeschwebt, bei der Kunstreligion hat ihm die hellenische vor Augen gestanden, bei der offenbaren die christliche (415). In der Kunstreligion besteht die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Gottwerdung des Menschen, in der offenbaren Religion dagegen in der Menschwerdung Gottes. Jene ist Apotheose, diese ist Inkarnation (426). Der Gegenstand der offenbaren Religion ist der einzelne wirkliche Mensch in seiner Natürlichkeit, Hilfsbedürftigkeit, Nacktheit, er ist, biblisch zu reden, des Menschen Sohn, der nicht hat, wo er sein Haupt hinlegt; zugleich aber ist und weiß sich sein Selbstbewußtsein eins mit dem ewigen Wesen, dem Urgrunde alles Daseins, er ist, biblisch zu reden, der Sohn des lebendigen Gottes. Er ist als Menschensohn ein Mensch, wie jeder andere, er ist als Gottessohn d. h. als religiöses Selbstbewußtsein schlechthin einzig (427).

Hegel über das Christentum in den „Vorlesungen über Philosophie der Geschichte". „Der Sündenfall ist der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird" (783). In der christlichen Religion erscheint die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi, in diesem einzelnen wirklichen Menschen, nicht in der oder jener Seite seiner äußeren Individualität und Persönlichkeit, sondern in der Wurzel seines Wissens und Wollens, als gewußte und gewollte d. h. als geistige Einheit mit Gott, als das völlige Aufgehen in Gott. In der Person Christi erscheint Gott als Geist, er erscheint so, wie er in Wahrheit ist d. h. er hat sich in dieser Person offenbart; darum ist diese Person, Christus als Gegenstand der christlichen Religion, nicht Vergötterung oder Vergottung eines Menschen, sondern die Menschwerdung Gottes, nicht Apotheose, sondern Inkarnation. Darum ist die christliche Religion in dem geschichtlichen Stufengang der Religionen auch die höchste, die vollkommenste; sie ist diejenige Religion, in welcher sich die Idee der Religion realisiert hat (784). „Für die Apostel war Christus als lebend nicht das, was er ihnen später als Geist der Gemeinde war, worin er erst für ihr wahrhaft geistiges Bewußtsein wurde. Ebensowenig ist es das rechte Verhältnis, wenn wir uns Christi nur als einer gewesenen historischen Person erinnern. Man fragt dann: was hat es mit seiner Geburt, mit seinem Vater und Mutter, mit seiner häuslichen Erziehung, mit seinen Wundern für eine Bewandtnis d. h. was ist er geistlos betrachtet? Betrachtet man ihn auch nur nach seinen Talenten, Charakter und Moralität, als Lehrer, so stellt man ihn auf gleiche Stufe

mit Sokrates und anderen, wenn man auch seine Moral höher stellt. Vortrefflichkeit des Charakters aber, Moral, das alles ist nicht das letzte Bedürfnis des Geistes, daß nämlich der Mensch den spekulativen Begriff des Geistes in seine Vorstellung bekomme. Wenn Christus nur ein vortreffliches, sogar unsündliches Individuum und nur dies sein soll, so ist die Vorstellung der spekulativen Idee, der absoluten Wahrheit geleugnet. Um diese aber ist es zu tun und von dieser ist auszugehen. Macht exegetisch, kritisch, historisch aus Christus, was ihr wollt . . . alle solche Umstände mögen beschaffen sein, wie sie wollen, es fragt sich, was die Idee oder Wahrheit an und für sich ist" (785). — Bei Beginn der Neuzeit „wurde so der Mensch aus dem Jenseitigen zur Prüfung des Geistes gerufen; und die Erde und ihre Körper, menschliche Tugenden und eigene Sittlichkeit, das eigene Herz und das eigene Gewissen fingen an, ihm etwas zu gelten. Ebenso kehrte der Mensch in sich zurück an die Seite der Erkenntnis, zurück aus dem Jenseits der Autorität und die Vernunft wurde als das für sich Allgemeine und darin als das Göttliche anerkannt". (Vorles. über Phil. d. Geschichte B. III S. 253 ff. G. Werke 15 B.) „Die höchste Bewährung des Prinzipes ist nun die religiöse Bewährung, so daß dies Prinzip der eigenen Geistigkeit, der eigenen Selbständigkeit [in der Reformation] erkannt wird in Beziehung auf Gott und zu Gott. . . . Es ist damit ein Ort in das Innerste des Menschen gesetzt worden, auf den es allein ankommt, indem er nur bei sich und bei Gott ist; und bei Gott ist er nur als er selbst, im Gewissen soll er zu Hause sein bei sich" (l. c. 255, 256). Durch die geschichtliche Reformation ist dies Prinzip jedoch „noch nicht ausgedehnt auf die weitere Entwicklung des subjektiven Prinzipes selbst" (l. c. 258). „Zweitens aber ist der religiöse Inhalt als konkret näher aufgefaßt, wie er für die Vorstellung, das Gedächtnis ist — oder wie er geschichtliche Gestalt hat; und damit ist in die geistige Freiheit der Anfang und die Möglichkeit einer ungeistigen Weise gekommen. Es ist also der alte Glaube der Kirche, das Credo belassen, dieser Inhalt, so spekulativ er selbst ist, hat eine geschichtliche Seite. In dieser trocknen Form ist er aufgenommen und belassen worden; so daß er in dieser Form geglaubt werden soll, vom Subjekt als das Gewisse angesehen, als das Wahre" (l. c. 258). Erst die neuere Philosophie hat das protestantische Prinzip in seiner Reinheit durchgeführt: „Im (älteren) Protestantismus hat sich das subjektiv-religiöse Prinzip von der Philosophie getrennt und erst in ihr ist es dann auf wahrhafte Weise wieder auferstanden" (l. c. 259).

„Vorlesungen über die Philosophie der Religion." Die Religionsphilosophie will und soll nicht Religion machen, sondern die Religion, welche da ist, die vorhandene, bestimmte, positive Religion erkennen

(K. Fischer 952). Das Objekt der Religion ist Gott, das Subjekt ist das menschliche auf Gott gerichtete Bewußtsein, das Ziel oder die Tendenz ist die Vereinigung beider, das von Gott erfüllte und durchdrungene Bewußtsein d. i. der Gottesdienst oder Kultus. Demnach sind die drei Momente, welche das Wesen der Religion ausmachen: Gott, das Gottesbewußtsein und der Gottesdienst (953). Daß wir Gottes so gewiß sind, wie des eigenen Selbstes: darin besteht die religiöse Gewißheit. Daß Gott in Wirklichkeit so ist, wie wir seiner gewiß sind oder gewiß zu sein glauben: darin besteht die religiöse Wahrheit. Gewißheit ist noch lange nicht Wahrheit, jene ist subjektiv oder persönlich, diese ist objektiv oder gegenständlich. Es handelt sich um die religiöse Wahrheit oder um den objektiven Wert unseres Wissens von Gott (956). Das göttliche Geschehen ist zeitlos und ewig. Ewige Wahrheiten in der Form zeitlicher Begebenheiten sind bedeutungsvolle oder allegorische Mythen in der Art der platonischen Mythen (959). Das religiöse Bewußtsein in der Form der Vorstellung ist voller Widersprüche; es bejaht und fordert die Vergeistigung der religiösen Anschauungen und bleibt doch in der Äußerlichkeit derselben stecken und damit behaftet (959). „Die Religion ist Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist. Nur so ist der Geist als der wissende das Gewußte. Dies ist nicht bloß ein Verhalten des Geistes zum absoluten Geist, sondern der absolute Geist selbst ist das Sichbeziehende auf das, was wir als Unterschied auf die andere Seite gesetzt haben, und höher ist so die Religion die Idee des Geistes, der sich zu sich selbst verhält, das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes“ (363). „Der absolute Geist weiß sich im endlichen Wissen und umgekehrt, der endliche Geist weiß sein Wissen als der absolute Geist. Das ist der allgemeine Begriff der Religion überhaupt“ (Werke XI 38). „Religion ist Selbstbewußtsein des absoluten Geistes“ (W. XI 129). Diese Einheit, welche das Wesen der Religion ausmacht, theoretisch und praktisch in den Menschen hervorzubringen: darin besteht der Kultus (963). Unser Leben in Gott ist Gottes Leben in uns, nicht im bildlichen, sondern im genauesten Sinne des Wortes, daß ohne diese Religion von unserer Seite Gott von der seinigen gar nicht Gott ist und sein kann (Eckhardt zum Beweise zitiert 964). „Ohne Welt ist Gott nicht Gott“ (W. XI 122). Die Tätigkeit des praktischen Kultus ist eine zwiefache oder gedoppelte: Gott will im Menschen gegenwärtig und heimisch sein, er will in ihm wohnen und da sein; der Mensch will dagegen seine Besonderheit aufgeben und sich diesem Zweck gemäß machen. Die Tätigkeit von seiten Gottes ist die Gnade, von seiten des Menschen das Opfer (966). — Der Gegensatz zwischen Religion (Kirche) und Staat läuft hinaus auf den Gegensatz zwischen Heiligkeit und Sittlichkeit. Die Sittlichkeit fordert

die Gründung der Ehe und Familie, die Heiligkeit fordert die Ehelosigkeit; die Sittlichkeit fordert die Arbeit und deren mannigfache Verzweigung im Dienst der Menschheit, die Frucht der Arbeit ist der Besitz und die auf die Arbeit gegründete bürgerliche Selbständigkeit und Rechtschaffenheit, die Heiligkeit dagegen fordert die Besitzlosigkeit und die Armut; die Sittlichkeit fordert die persönliche Freiheit und Selbständigkeit, die Heiligkeit dagegen fordert die unbedingte Obedienz, die Willenlosigkeit des Menschen (969). — Der Begriff der Religion realisiert sich in den bestimmten Religionen, die sich zum Begriff der Religion verhalten, wie die Arten zur Gattung, vielmehr, da sie einander nicht koordiniert sind, wie die Entwicklungsstufen zu der Anlage als dem lebensfähigen und lebensbedürftigen Keim. Was Hegel den Begriff der Religion nennt, ist nichts anderes als der dem menschlichen Geist innewohnende Wille zur religiösen Wahrheit, der religiöse Gestaltungstrieb. Die religiöse Wahrheit ist eine, die aus dem Dunkel des Geistes, aus dem Unbewußtsein zum Bewußtsein und zur Klarheit sich emporarbeitet und emporringt: „der Gedanke der Menschwerdung geht durch alle Religionen hindurch“ (971). „Die Religionen, wie sie aufeinander folgen, sind determiniert durch den Begriff, nicht äußerlich bestimmt, bestimmt vielmehr durch die Natur des Geistes, der sich gedrängt hat in der Welt, sich zum Bewußtsein seiner selbst zu bringen“ (Werke XI 41). „Das Wissen des Geistes für sich, wie er an sich ist, ist das An- und Fürsichseyn des wissenden Geistes, die vollendete, absolute Religion, in der es offenbar ist, was der Geist, Gott ist, dies ist die christliche Religion. Daß der Geist, wie in allem, so in der Religion seine Bahn durchlaufen muß, das ist im Begriff des Geistes notwendig“ (W. XI 43). Die Religionen des ersten Stadiums sind die der Substanz oder die Naturreligionen, die des zweiten Stadiums sind die Naturreligion im Übergang zur Religion der Freiheit, die Religionen des dritten Stadiums sind die Religionen der geistigen Individualität, die Religion des vierten und letzten Stadiums ist die des absoluten Geistes oder die absolute Religion. Die Religionen des ersten Stadiums oder die Naturreligionen sind die drei orientalischen: die chinesische, die indische und die buddhistische. Hegel nennt die erste die Religion des Maßes, die zweite die Religion der Phantasie, die dritte die des Insichseins. Die Religionen des Überganges sind die persische, die syrische und die ägyptische. Hegel nennt die erste die Religion des Guten oder des Lichts, die zweite die des Schmerzes, die dritte die des Rätsels. Die Religionen der geistigen Individualität sind die jüdische, die griechische und die römische. Hegel nennt die erste die Religion der Erhabenheit, die zweite die der Schönheit, die dritte die der Zweckmäßigkeit. Die absolute Religion ist

die christliche (792). — Die menschliche Freiheit besteht in dem Prozeß der Befreiung und beginnt daher mit dem Zustande der äußersten Unfreiheit, welcher Zustand ist, aber nicht sein soll, daher aufzugeben und zu verlassen ist. Der Mensch muß aus diesem Zustande der Unfreiheit in den der Freiheit eintreten, worin er den Unterschied des Guten und Bösen erkennt, dieser Schritt ist notwendig und unvermeidlich, daher erscheint sich der Mensch im Rückblick auf seinen Natur- oder Urzustand als zum Bösen getrieben d. h. als böse von Natur. Dieser Schritt ist eine Epoche des menschlichen Bewußtseins, ein notwendiger Fortschritt, wie es die biblische Geschichte vom Sündenfall darstellt, diese „ewige Geschichte der menschlichen Freiheit in mythischer Form". Der paradiesische Zustand, welcher, bei Licht besehen, der Zustand nicht der Unschuld, sondern der Rohheit ist, muß verlassen werden; es ist töricht, das Paradies für einen Zustand moralischer und intellektueller Vollkommenheit anzusehen, noch törichter, diese Imagination für historisch zu halten. Das Ideal der Religion liegt nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft, es wird nicht erträumt, sondern entwickelt und nur dadurch verwirklicht (973). Vollendet ist die Religion, wenn sie ihren Begriff verwirklicht hat, d. h. wenn der Inhalt dieses Begriffes, nämlich die Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens, die Versöhnung beider, die Menschwerdung Gottes, nicht bloß als Drang und Streben wirkt, sondern den Gegenstand und das Thema des religiösen Bewußtseins ausmacht: dann ist die Religion sich selbst objektiv geworden, sie ist zum Selbstbewußtsein oder zur Selbsterkenntnis gelangt, d. h. sie ist offenbar. Innerhalb der Religion gibt es keine höhere Gestaltung und Stufe. Diese vollendete, sich selbst offenbare Religion ist die christliche. Da die offenbare Religion in Wissen und Erkennen besteht, so ist sie durchaus geistiger Art und will geistig, d. h. durch das innere Zeugnis und die Zustimmung des Geistes beglaubigt sein, während sie als geoffenbarte oder positive Religion sich auf Wunder, Zeichen und äußere Zeugnisse, auf Urkunden und Bibelsprüche stützt. Dies ist die äußerliche und darum „ungeistige Art der Beglaubigung" (938). Gott ist Geist, der Geist besteht im Denken, dieses in Erkennen und Wollen, beides in absoluter Reinheit. Als denkende Tätigkeit muß der Geist sich von sich selbst unterscheiden, das Andere seiner selbst setzen, muß aus dem Anderen zu sich zurückkehren, in dem Anderen bei sich selbst sein und bleiben. Das sind die drei Momente, welche Gott in sich vereinigt, nicht in einem zeitlichen Verlauf, sondern von Ewigkeit her; dann ist Gott, wie es sein Wesen als Geist mit sich bringt, nicht der Eine, sondern der Dreieinige (938). Die Liebe, richtig und tief verstanden, ist dreieinig, wie der Geist, wie Gott (1000). „Die absolute, ewige Idee ist I. an und für sich Gott in

seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt; II. Erschaffung der Welt. Dieses so Geschaffene ist so ein Anderes, zunächst gesetzt außer Gott. Gott ist aber wesentlich, dies Fremde, dies Besondere, von ihm getrennt gesetzte sich zu versichern, so wie die Idee sich dirimiert hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen" (G. W. B. XII 177). „In diesen drei Formen expliziert sich die göttliche Idee. Geist ist die göttliche Geschichte, der Prozeß des Sichunterscheidens, Dirimierens und dieß in sich Zurücknehmens, ist die göttliche Geschichte und daher in jeder der drei Formen zu betrachten" (178). „Die erste Form ist außer der Welt, raumlos außer der Endlichkeit, Gott wie er an und für sich ist. Das Zweite ist die Welt, die göttliche Geschichte als real, Gott im vollkommenen Dasein. Das Dritte ist der innere Ort, die Gemeinde, zunächst in der Welt, aber zugleich sich zum Himmel erhebend, ihn auf Erden schon in sich habend, voll Gnade, in der Welt wirksam, präsent (178). „Gott als Geist ist der Dreieinige. Er ist dieses Manifestieren, sich Objektivieren und identisch mit sich in dieser Objektivierung zu sein, die ewige Liebe" (261). — Das Reich des Sohnes ist die Welt als die Erscheinung Gottes (K. Fischer 1001). Die christliche Religion hat die Gewißheit, daß die göttliche und menschliche Natur von Ewigkeit in diesem Geiste oder an sich eins sind, das wahre Gottesbewußtsein ist die Erlösung (1004). „Der Mensch ist von Natur gut, ist nicht entzweit in sich, sondern sein Wesen, sein Begriff ist, daß er von Natur gut, das mit sich Harmonische, der Frieden seiner selbst ist und — der Mensch ist von Natur böse" (XII 210). „Der Mensch ist von Natur böse; sein Ansichsein, sein Natürlichsein ist das Böse. In diesem seinen Natürlichsein ist sein Mangel sogleich vorhanden: weil er Geist ist, ist er von demselben unterschieden, die Entzweiung; die Einseitigkeit ist in dieser Natürlichkeit unmittelbar vorhanden. Wenn der Mensch nach der Natur nur ist, ist er böse" (W. 211). „Der Mensch soll schuldig sein: insofern er gut ist, soll er nicht sein wie ein natürliches Ding gut ist, sondern es soll seine Schuld sein Wille sein" (W. XII 212). „Der gute Mensch ist es mit und durch seinen Willen, insofern mit seiner Schuld. Unschuld heißt willenlos sein, ohne böse und eben damit ohne gut zu sein" (W. XII 212). „Die Natürlichkeit des Willens ist näher die Selbstsucht des Willens, unterschieden von der Allgemeinheit des Willens und entgegengesetzt der Vernünftigkeit des zur Allgemeinheit gebildeten Willens. Dies Böse personifiziert auf allgemeine Weise ist der Teufel" (W. XII 212). Das tiefste Bedürfnis des Geistes besteht darin, daß der Gegensatz im Subjekt selbst zu seinem allgemeinen d. h. abstraktesten Erkennen gesteigert ist. Das ist seine Entzweiung, dieser Schmerz . . .

das, wodurch das Bedürfnis befriedigt wird, ist das Bewußtsein der Aussöhnung, des Aufhebens, der Nichtigkeit des Gegensatzes, daß dieser Gegensatz nicht ist die Wahrheit, sondern vielmehr das „die Einheit durch die Negation dieses Gegensatzes zu erreichen d. i. der Friede, die Versöhnung, die das Bedürfnis fordert. Die Versöhnung ist die Forderung des Bedürfnisses des Subjekts, und es liegt in ihm als unendlich Einem, mit sich Identischem (W. XII 28). „Es muß den Menschen die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in gegenständlicher Weise geoffenbart werden. — Dies ist durch die Menschwerdung Gottes geschehen. Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur darin, daß gewußt wird die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; so kann der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern Gott ihm nichts Fremdes ist“ (W. XII 235). Dieses Gottesbewußtsein muß den Menschen in der einfachsten, unmittelbarsten, sinnlich einleuchtenden Form, in der Form der sinnlichen Gewißheit verkündet werden, d. h. es muß sich verkörpern in diesem einzelnen wirklichen, gegenwärtigen Menschen, d. i. Christus. Das Gottesbewußtsein, welches ihn völlig durchdringt, dieses Sichwissen in Gott und Gottes in ihm erfüllt sein Leben, seine Lehre und seine Schicksale. Das Versöhntsein oder die Gottesgemeinschaft als Zustand ist das Reich Gottes (K. Fischer 1004). „Diese historische Erscheinung kann aber auf zweierlei Weise betrachtet werden. Einmal als Mensch, seinem äußerlichen Zustand nach, wie er der irreligiösen Betrachtung als gewöhnlicher Mensch erscheint. Und dann nach der Betrachtung im Geiste und mit dem Geist . . . Wenn man Christus betrachtet wie Sokrates, so betrachtet man ihn als gewöhnlichen Menschen, wie die Muhammedaner Christus betrachten als den Gesandten Gottes. Wenn man von Christus nicht mehr sagt, als daß er Befreier der Menschheit, Märtyrer der Wahrheit ist, so steht man nicht auf dem christlichen Standpunkt, nicht auf dem der wahren Religion“ (W. XII 240). „Auf die menschliche Seite gehört noch die Lehre Christi. Christi Lehre kann als diese unmittelbare nicht christliche Dogmatik, nicht Lehre der Kirche sein. Wenn die Gemeinde etabliert ist, das Reich Gottes seine Wirklichkeit, sein Dasein erlangt hat, so kann diese Lehre nicht mehr dieselbe Bestimmung haben, wie zuvor“ (W. XII 241). „Die höhere Betrachtung ist die, daß in Christus die göttliche Natur geoffenbart worden sei“ (247). „Der Tod Christi ist der Tod des Todes selbst, die Negation der Negation. . . Es ist die unendliche Liebe, daß Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gefühlt hat, um es zu töten. Das ist die Bedeutung des Todes Christi“ (W. XII 251). „In dem Tode Christi ist für das wahrhafte Bewußtsein des Geistes die Endlichkeit des Menschen getötet worden“ (251). „Gott hat durch den Tod die Welt versöhnt

ewig mit sich selbst. Das Zurückkommen ist seine Rückkehr zu sich selbst und dadurch ist er Geist und das Dritte ist daher, daß Christus auferstanden ist" (255). — Das Reich des Geistes: Der Glaube an die Person Christi muß aus der Anschauung seiner äußeren Erscheinung und sinnlichen Gegenwart übergehen in den Geist der Gläubigen und in deren geistige Gemeinschaft sowohl mit Christus als miteinander (K. Fischer 1007). In der Verinnerlichung und Vergeistigung der Person Christi besteht die Aufgabe und der Begriff der Gemeinde (1007). Der Gegenstand des geistigen Glaubens ist nicht der zeitliche Christus, weder der vergangene noch der künftige, sondern der ewige Christus, welcher der geistige und ewig gegenwärtige ist. Das ist die Gemeinde selbst, dieses Reich Gottes auf Erden, dessen Bürger vollkommen einig sind in Glaube und Liebe (1008). „Der wahrhafte christliche Glaubensinhalt ist zu rechtfertigen durch die Philosophie, nicht durch die Geschichte. Was der Geist tut, ist keine Historie; es ist ihm nur um das zu tun, was an und für sich ist, nicht Vergangenes, sondern schlechthin Präsentes" (W. XII 266). „Es entsteht so die unendliche Forderung, daß der Inhalt der Religion sich auch dem Denken bewähre" (l. c. 280). „In der Philosophie erhält die Religion ihre Rechtfertigung vom denkenden Bewußtsein aus. Die unbefangene Frömmigkeit bedarf dessen nicht, sie nimmt die Wahrheit als Auktorität auf und empfindet die Befriedigung, Versöhnung vermittelst dieser Wahrheit. Im Glauben ist wohl schon der wahrhaftige Inhalt, aber es fehlt ihm noch die Form des Denkens" (287). „Die Philosophie stellt sich nun über die Form des Glaubens, und der Inhalt ist derselbe" (288). „Der Zweck dieser Vorlesungen war, die Vernunft zu versöhnen mit der Religion, und diese in ihren mannigfaltigen Gestaltungen als notwendig zu erkennen" (288). —

A. E. Biedermann (1819—1885)[1][2]: Christliche Dogmatik (1. Aufl. 1868), 2. Aufl. 1884/85: „Ich bin nicht gesonnen, je zu verleugnen, daß ich allerdings einen großen Teil der Nahrung meines philosophischen Denkens der Hegelschen Philosophie verdanke (VIII). Meine Intention ist es, die geistige Realität der religiösen Wahrheit, als der höchsten Realität für den Menschen bis aufs Letzte auch streng geistig durchzuführen" (XI). Aufgabe der Dogmatik ist „die spekulative Ausprägung des durch die Kritik als theoretisches Problem zutage geförderten

[1]) Während im folgenden nur die Auswirkung Hegels in seiner „Linken" zum Ausdruck kommt, sind unter seiner Anregung auch konservativere Systeme zur Ausbildung gelangt, so z. B. durch Marheineke und Daub, letzterer aber mehr noch unter den Einflüssen des jüngeren Schelling stehend (vgl. PRE[3] und Frank, „Geschichte und Kritik" 4. Aufl. 1908). / [2]) Cf. PRE[3].

religiösen Inhaltes des Dogmas in den eigenen theoretischen Bewußtseinsformen (I 16). Die christliche Religion hat ihren historischen Grund und Quellpunkt in der Person Jesu. Und zwar ist das religiöse Prinzip des Christentums näher als die religiöse Persönlichkeit Jesu zu bestimmen, d. h. als dasjenige Verhältnis zwischen Gott und menschlichem Ich, das im religiösen Selbstbewußtsein Jesu als eine neue religiöse Tatsache mit glaubenerzeugender Kraft in die Menschheitsgeschichte eingetreten ist und in dieser die religiöse Gemeinschaft des Christentums begründet hat (331). Der metaphysische Grund in dieser Grundtatsache des Christentums ist aber der Selbsterweis des absoluten Geistes im endlich menschlichen Ich Jesu. Auf diesen letzten Grund der Tatsache muß daher auch die Erkenntnis desselben zurückgehen, wenn überhaupt von einer Erkenntnis und nicht bloß von einer Annahme desselben soll die Rede sein können (332). Wissenschaftlich wahr ist ein Glaubensausdruck in dem Grad, als er den Inhalt des christlichen Prinzipes auf seinen reinen Gedankenausdruck bringt. Das ist das Ziel, welches die Wissenschaft der Dogmatik in letzter Instanz anzustreben hat (335). Keinem Denker wird die religiöse Vorstellung durch die Auflösung in ihren Gedanken zu einer Illusion herabgesetzt (399). Die Behauptung der Persönlichkeit Gottes ist das Schibboleth des noch vorstellungsmäßigen Theismus. Vom strengen Denken aber ist diese Vorstellung in den reinen, Gott allein adäquaten Begriff des absoluten Geistes aufzuheben, der nicht zu seiner Voraussetzung an ihm selbst endliches Dasein hat, sondern der in seinem In-sich-sein selbst die absolute Voraussetzung für die Totalität alles endlichen Daseins ist (538). Die Sünde ist die in fleischlicher Selbstsucht widergöttliche Selbstbestimmung des endlichen Geistes (571). Daß der Mensch von Natur sündhaft ist d. h. daß zugleich mit dem Erwachen des subjektiven Geisteslebens in ihm auch ein Hang zur Sünde hervortritt, das hat seinen natürlichen Grund in seinem Wesen als endlicher Geist (572). Das christliche Prinzip — das als solches erst in der religiösen Persönlichkeit Jesu und im Glauben an diese tatsächlich in die Menschheitsgeschichte eingetreten, an sich aber ewig im Wesen Gottes und des Menschen als ihr wahres religiöses Verhältnis enthalten ist — haben wir im Gegensatz zur Form der Kirchenlehre, die es personifiziert d. h. mit der Person seines Offenbarungsträgers identifiziert und als Gottmenschen beschrieben hat, vielmehr als die Gottmenschheit zu bezeichnen, die als Gotteskindschaft religiöse Wirklichkeit im menschlischen Geistesleben wird d. h. die reale Einigung des göttlichen und des menschlichen Wesens zur wirklichen Einheit persönlichen Geisteslebens (583). Jesu persönliches Leben ist die erste Selbstverwirklichung des

Prinzipes zu einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit gewesen und diese Tatsache ist der Quellpunkt der Wirksamkeit dieses Prinzips in der Geschichte: Jesus ist als die historische Offenbarung des Erlösungsprinzipes der historische Erlöser. Deswegen ist die Person Jesu zugleich für alle Zeit das welthistorisch gewährleistende Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprinzipes (593). Ist der wahre Gottesbegriff der Begriff des absoluten Geistes und der des christlichen Prinzipes die Absolutheit des Geistes im religiösen Selbstbewußtsein des endlichen Geistes: so ist der Kern der Trinitätslehre oder der christliche, trinitarische Gottesbegriff dies: die im endlichen Geiste sich als Kraft der Aufhebung seines Selbstwiderspruchs und Zwiespalts erweisende Absolutheit des Geistes ist im Moment des actus purus des absoluten Geistes selbst, und zwar ist erst im tatsächlichen Eintritt dieses Prinzipes in die Geschichte Gott an die Menschheit als der absolute Geist wirklich offenbar (601). Die Annahme eines Fortlebens des Menschen über seine irdische Lebenszeit hinaus ist in Wahrheit religiös indifferent . . . das Hinüberverlegen wesentlicher Momente der religiösen Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch aus diesem in ein anderes Leben ist eine bloße Vorstellung, die, je mehr sie betont wird, um so mehr entweder ein sinnliches d. h. unwissenschaftliches Denken, oder denn eine sinnliche d. h. unreligiöse Gesinnung verrät (653). Die Bestimmung des Menschen zum ewigen Leben ist eins mit seiner gottebenbildlichen Bestimmung zum Geist-sein; das wirkliche ewige Leben des Menschen ist der actus purus der Subjektivierung des an-sich Ewigen d. h. des rein Geistigen zur persönlichen Bestimmtheit seines Selbstbewußtseins durch die Vermittlung aller essentiellen Momente seines natürlichen Lebens (658). —

D. Fr. Strauß (1808—1874)[1]: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet (1. Auflage 1835, zitiert nach der 4. Auflage 1840): Es schien an der Zeit zu sein, an die Stelle der veralteten supranaturalistischen und natürlichen Betrachtungsweise der Geschichte Jesu eine neue zu setzen (III). Der neue Standpunkt, der an die Stelle der bezeichneten treten soll, ist der mythische (IV). Die innere Befreiung des Gemütes und Denkens von gewissen religiösen und dogmatischen Voraussetzungen ist dem Verfasser durch philosophische Studien früh zuteil geworden. Mögen die Theologen diese Voraussetzungslosigkeit seines Werkes unchristlich finden; er findet die gläubigen Voraussetzungen der ihrigen unwissenschaftlich (V). Den inneren Kern des christlichen Glaubens weiß der Verfasser von seinen kritischen Überzeugungen völlig unabhängig. Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historische

[1]) Cf. PRE[3].

Fakta angezweifelt werden mag (VI). Von diesem Standpunkt aus, welcher in Natur und Geschichte ein festes Gewebe endlicher Ursachen und Wirkungen erblickt, konnten die biblischen Erzählungen, in welchen dieses Gewebe auf unzähligen Punkten durch Eingreifen der göttlichen Ursächlichkeit durchlöchert ist, unmöglich als Geschichte erscheinen (81). Es ist der Begriff einer gewissen Notwendigkeit und Unbewußtheit im Bilde der alten Mythen, auf welchen wir dringen (87). So waren manche Sagen über Jesum nicht erst neu zu erfinden, sondern nur von dem in der Volkshoffnung lebenden Messiasbild, in welches selbst sie, vielfach umgeformt, größtenteils aus dem A. T. gekommen waren, auf Jesum zu übertragen und nach dem Geiste seiner Persönlichkeit und Lehre zu bestimmen (93). Evangelischen Mythus nennen wir eine solche, auf Jesus unmittelbar oder mittelbar sich beziehende Erzählung, welche und soweit wir sie nicht als Abdruck einer Tatsache, sondern als Niederschlag einer Idee seiner frühesten Anhänger betrachten dürfen . . . Die eine dieser Quellen ist die schon vor und unabhängig von Jesu unter dem jüdischen Volk vorhandene Messiaserwartung nach ihren einzelnen Zügen. Die andere, der eigentümliche Eindruck, welchen Jesus vermöge seine Persönlichkeit, seines Wirkens und Schicksals hinterläßt und durch welchen er die Messiasidee seiner Volkes modifizierte (98). I. Daß ein Bericht nicht historisch, etwas Erzähltes nicht so geschehen sein könne, wird vor allem daran zu erkennen sein, wenn es 1. mit den bekannten und sonst überall geltenden Gesetzen des Geschehens unvereinbar ist (Gesetz der endlichen Kausalität, Sukzession alles Geschehens, alle psychologischen Gesetze S. 100 ff.). 2. Doch nicht allein mit den Gesetzen des Geschehens, auch mit sich selbst und mit anderen Berichten darf eine Relation nicht in Widerspruch stehen, wenn sie geschichtliche Geltung ansprechen will (101). Positiv als Sage und Dichtung ist eine Erzählung teils an der Form, teils am Inhalt zu erkennen (103).

„Der Kritiker ist mit Achtung vor jeder Religion erfüllt und namentlich des Inhalts der höchsten Religion, der christlichen, als identisch mit der höchsten philosophischen Wahrheit sich bewußt, und wird also, nachdem er im Verlaufe der Kritik durchaus nur die Seite des Unterschiedes seiner Überzeugung vom christlichen Geschichtsglauben hervorgekehrt hat, das Bedürfnis fühlen, nun ebenso auch die Seite der Identität zu ihrem Rechte zu bringen“ (Leben Jesu II 664). „Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle anderen zu geizen, in jenem Einem sich vollständig, in allen übrigen aber nur unvollständig abzudrucken; sondern in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, die sich

gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen liebt sie ihren Reichtum auszubreiten. Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht Kantisch unwirkliche gesetzt werde. In einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters, des Geistes und der Natur; sie ist der Wundertäter, sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur, im Menschen wie außer demselben bemächtigt, diese ihm gegenüber zu machtlosem Material seiner Tätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende, sofern sie aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich seinen Tod und seine Auferstehung, wird den Menschen Gott gewiß, d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich auch der Momente, daß die Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die negativste Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sei, wird auch der Einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung teilhaftig. — Das allein ist der absolute Inhalt der Christologie: daß dieser an die Person und Geschichte eines Einzelnen geknüpft erscheint, gehört nur zur geschichtlichen Form derselben (§ 151 II 709ff.). Der Gegenstand ist aus einem sinnlich empirischen zu einem geistigen und göttlichen geworden, der nicht mehr in der Geschichte, sondern in der Philosophie seine Beglaubigung hat (711).

„Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt" (1840): Diese Dogmatik soll der dogmatischen Wissenschaft dasjenige leisten, was einem Handlungshause die Bilanz leistet. Wird es durch diese gleich nicht reicher, so erfährt es doch genau, wie es mit seinen Mitteln daran ist (XI). Dem langen Hader zwischen Philosophie und Religion schien durch Verschwägerung beider Häuser ein glückliches Ziel gesetzt,

und das Hegelsche System wurde als das Kind des Friedens und der Verheißung ausgerufen, mit welchem eine neue Ordnung der Dinge beginnen, zu dessen Zeiten die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Pardel bei den Böcken liegen sollten (1). Die Hegelsche Schule zerfiel in eine rechte und eine linke Seite, und während die erstere den Zusammenhang mit der Wissenschaft und der geistigen Fortbewegung der Zeit zusehends immer mehr verlor, ließ von der äußersten Linken her bald mehr als eine Stimme sich dahin vernehmen, der von Hegel zwischen Philosophie und Christentum eingeleitete Friede sei in seinem Prinzip verfehlt gewesen (4). Nicht jedermann besitzt den Apparat und die Ausdauer, mit Schleiermacher Christentum und Spinozismus zum Behuf der Mischung so fein zu pulverisieren, daß ein scharfes Auge dazu gehört, die vermischten Bestandteile zu unterscheiden . . . nicht unberühmte Dogmatiken gleichen einer Wurstmasse, in der etwa die orthodoxe Kirchenlehre das Fleisch, Schleiermachersche Theologie den Speck und Hegelsche Philosopheme das Gewürz vorstellen (70). Die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte (71).

Doch war mit der Reformation noch lange nicht alle Entfremdung des Geistes aufgehoben. Die Erde blieb nach wie vor ein Jammertal, aus welchem sich in ein besseres Jenseits hinwegzusehnen, dem wahren Christen nicht unerlaubt, sondern wohlanständig war, und in welchem nur der Gehorsam gegen die göttliche Anordnung ihn festhalten konnte (48). So trat an die Stelle der praktisch-leiblichen Askese des Katholizismus eine keineswegs leichtere geistig-theoretische, womit sich später im Pietismus auch wieder eine praktische verband" (52).

„Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet" (1864): Unentbehrlich, aber auch unverlierbar bleibt uns von dem Christentum dasjenige, wodurch es die Menschheit aus der sinnlichen Religion der Griechen auf der einen Seite, der jüdischen Gesetzesreligion auf der anderen herausgehoben hat; also nach jener Seite hin der Glaube, daß es eine geistige und sittliche Macht ist, welche die Welt beherrscht, nach dieser die Einsicht, daß der Dienst dieser Macht, in den wir uns zu stellen haben, wie sie selbst, nur ein geistiger und sittlicher, ein Dienst des Herzens und der Gesinnung sein kann (XVII). Erst wenn erkannt wird, daß im Christentum die Menschheit nur ihrer selbst tiefer als bis daher sich bewußt geworden, daß Jesus nur derjenige Mensch ist, in welchem dieses tiefere Bewußtsein zuerst als eine sein ganzes Leben und Wesen bestimmende Macht aufgegangen ist, daß Entsündigung eben nur ein Eingehen in diese Gesinnung, ihrer Aufnahme gleichsam in das eigene Blut, zu finden ist, erst dann ist das Christentum wirklich christlich verstanden (XVIII). Der Gedanke eines Lebens

Jesu ist die Schlinge, in welche die Theologie unserer Zeit fallen und in der sie zu Falle kommen mußte. Sobald man mit der biographischen Behandlung Ernst machte, war es um den kirchlichen Christus geschehen, wollte man umgekehrt diesen festhalten, so mußte man auf die biographische Behandlung verzichten (5). Sofern der Geschichtsforscher ein wissenschaftlicher Mann ist, oder doch sein soll, wird seine Art, die Geschichte zu bearbeiten, von einer allgemeinen Ansicht über die menschlichen und weltlichen Dinge getragen sein, die, wenn sie auch nicht in streng philosophischer Form erscheint, doch die Philosophie jenes Geschichtsforschers wird heißen können (147). Ich habe in dieser neuen Bearbeitung des Lebens Jesu der Annahme bewußter und absichtlicher Dichtung weit mehr Raum zugestanden als früher (159). Von dem mutmaßlich historischen Kern der Geschichte Jesu, der in dem früheren Werke nicht als Einheit zur Darstellung kam, wollen wir diesmal ausgehen (161). Über wenige große Männer der Geschichte sind wir so ungenügend unterrichtet wie über Jesus (621). Die christliche Kirche ist schon in ihrer frühesten Gestalt, wie sie im N. T. erscheint, bereits durch so viele andere Faktoren als die Persönlichkeit Jesu mitbestimmt, daß der Rückschluß von ihr auf ihn ein höchst unsicherer ist (623). Diese Unterscheidung des historischen Christus von dem idealen, d. h. dem in der menschlichen Vernunft liegenden Urbilde des Menschen wie er sein soll, und die Übertragung des seligmachenden Glaubens von dem ersteren auf das letztere, ist das unabweisliche Ergebnis der neueren Geistesentwicklung: es ist die Fortbildung der Christusreligion zur Humanitätsreligion (625). Unter diesen Fortbildnern des Menschheitsideals steht in jedem Falle Jesus in erster Linie. Er hat Züge in dasselbe eingeführt, die ihm vorher fehlten, oder doch unentwickelt geblieben waren; andere beschränkt, die seiner allgemeinen Gültigkeit im Wege standen; hat demselben durch die religiöse Fassung, die er ihm gab, eine höhere Weihe, durch die Verkörperung in seiner eigenen Person die lebendigste Wärme gegeben; während die Religionsgesellschaft, die von ihm ausging, diesem Ideale die weiteste Verbreitung unter der Menschheit verschaffte (625). Der Kritiker verweist für ihr Seelenheil die Menschheit an den idealen Christus, auf jenes sittliche Musterbild, von welchem der geschichtliche Jesus zwar mehrere Hauptzüge zuerst ins Licht gesetzt hat, das aber als Anlage ebenso zur allgemeinen Mitgift unserer Gattung gehört, wie seine Weiterbildung und Vollendung nur die Aufgabe und das Werk der gesamten Menschheit sein kann (627).

„Der alte und der neue Glaube“ (1. Aufl. 1872 zitiert nach der 6. Aufl. 1873) „Zweierlei werde ich darzulegen haben: einmal unser Verhältnis zum alten Kirchenglauben, und dann die Grundzüge der neuen

Weltanschauung, zu der wir uns bekennen. Der Kirchenglaube ist das Christentum. Es stellt sich folglich unsere erste Frage dahin, ob und in welchem Sinne wir noch Christen sind. Das Christentum ist eine bestimmte Form der Religion, deren allgemeines Wesen von jener Form noch verschieden ist; es kann einer sich vom Christentum losgesagt haben und doch noch religiös sein; es entwickelt sich also aus jener ersten Frage die andere, ob wir überhaupt noch Religion haben. Auch unsere zweite Hauptfrage nach der neuen Weltanschauung spaltet sich näher betrachtet in zwei. Wir wollen fürs erste wissen, worin diese Weltanschauung besteht, auf welche Beweise sie sich stützt. Fürs andere aber wollen wir erfahren, ob uns diese moderne Weltansicht auch den gleichen Dienst leistet, ob sie mehr oder weniger geeignet ist, das Gebäude eines wahrhaft menschlichen d. h. sittlichen und dadurch glückseligen Lebens darauf zu gründen" (12). „Wenn wir als ehrliche, aufrichtige Menschen sprechen wollen, so müssen wir bekennen: wir sind keine Christen mehr" (94). „Fragt man uns daher schließlich, ob wir noch Religion haben, so wird unsere Antwort nicht die rundweg verneinende sein, wie in einem früheren Falle, sondern wir werden sagen: ja oder nein, je nachdem man es verstehen will" (148). „Wenn man hierin den klaren, krassen Materialismus ausgesprochen findet, so will ich zunächst gar nichts dagegen sagen. In der Tat habe ich den oft mit so vielem Lärm geltend gemachten Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus im Stillen immer nur für einen Wortstreit angesehen" (212). „Alles sittliche Handeln des Menschen ist ein Sichbestimmen des einzelnen nach der Idee der Gattung. Diese, fürs erste, an sich selbst zu verwirklichen, sich, den Einzelnen, dem Begriff und der Bestimmung der Menschheit gemäß zu machen und zu erhalten, ist der Inbegriff der Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Die an sich gleiche Gattung aber, fürs zweite, auch in allem anderen tatsächlich anzuerkennen und zu fördern, ist der Inbegriff unserer Pflichten gegen andere; wobei das Negative, keinen in seiner Gleichberechtigung zu beeinträchtigen, und das Positive, jedem nach Möglichkeit hilfreich zu sein, oder Rechts- und Liebespflichten zu unterscheiden sind" (241). Ersatzmittel für die Kirche: Von unseren großen Dichtern (S. 303 ff.). Von unseren großen Musikern (343 ff.).[1])

F. Ch. Baur (1792—1860)[2]): „Die Tübinger Schule. Sendschreiben an Haase." Tübingen 1855. Die richtige Methode wird doch immer die bleiben, daß man zuerst die Quellen untersucht und dann erst an die in ihnen enthaltene Geschichte geht (56). Ich gehe vom Johannes-

[1]) Vgl. Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen. 1. Stück: David Strauß der Bekenner und der Schriftsteller 1873. / [2]) Cf. PRE[3].

Evangelium aus, im Vertrauen, daß es mir gelungen sei, das Geheimnis seiner Konzeption abzulauschen, von diesem festen Punkte aus rückwärts blickend, das nach Markus genannte Evangelium als neutralisierenden Auszug, das nach Lukas als das paulinische, das nach Matthäus als das noch am meisten ursprüngliche, aus dem Hebräerevangelium entsprungene darzustellen (61). Die neutestamentliche Kritik stand auf dem Punkte, auf welchen sie sich durch das Strauß'sche Leben Jesu gestellt sah, die Aufgabe vor sich zu haben, zur Erforschung der Quellen den Ursprung und Charakter der Evangelienschriften zu untersuchen, jede derselben für sich so genau als möglich darauf anzusehen, was sie ihrem innersten Wesen nach ist, worin der spezifische Unterschied besteht, durch welchen sie neben dem gemeinsamen Inhalt, welchen sie mit den übrigen teilt, diesen bestimmten eigentümlichen Charakter an sich trägt (62). Das Kriterium, nach welchem Geschichtliches und Ungeschichtliches zu erkennen ist, kann nur in dem Kanon enthalten sein, eine Darstellung habe in Vergleichung mit anderen mit ihr zusammengehörenden in dem Grade die geringere historische Wahrscheinlichkeit für sich, in welchem sich in ihr eine bestimmte, ihr zugrunde liegende Idee oder eine bestimmte Tendenz des Verfassers zu erkennen gibt (63). Es ist nichts natürlicher, als daß ein vermittelnder Lehrbegriff sich bildete, in welchem der Paulinismus dem Judenchristentum mit einer Gleichstellung des Glaubens und der Werke und der Anerkennung des Gesetzes in seiner sittlichreligiösen Bedeutung entgegenkam (78). Das Verhältnis der Idee zur Wirklichkeit ist der allgemeinste Gesichtspunkt, unter welchen der geschichtliche Stoff gestellt werden muß (83). Wird die Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung als die sich realisierende Idee der Kirche betrachtet, ihre Geschichte somit unter den Gesichtspunkt des Verhältnisses gestellt, in welchem Idee und Wirklichkeit zueinander stehen, so ist dies eine spekulative Auffassung des Begriffs der Kirchengeschichte (90). Der Geist in seiner denkenden Tätigkeit ist wesentlich der dialektische Prozeß der Idee selbst, und da alles Denken nur in dem Grundverhältnis von Subjekt und Objekt sich bewegen kann, so muß somit auch der Inhalt der Kirchengeschichte, sofern in ihr ein vernünftiger, durch die denkende Tätigkeit des Geistes gesetzter Inhalt anzunehmen ist, unter den doppelten Gesichtspunkt gestellt werden, wie der Geist auf der einen Seite an das von ihm unterschiedene Objekt sich hingibt, in dasselbe eingeht und in ihm sich selbst objektiviert, auf der anderen Seite aber auch wieder den Drang in sich hat, sich aus den ihm gegenüberstehenden Objekten in sich selbst zurückzuziehen, den Gegensatz, dessen er sich zu denselben bewußt geworden ist, aufzuheben und ihn in der Einheit des Bewußtseins mit sich auszugleichen. Dies ist

die Methode, nach welcher ich die Kirchengeschichte und vor allem die Dogmengeschichte als den geistigen Inhalt derselben behandeln zu müssen glaube (91).

„Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart." 1852. Die Aufgabe der geschichtlichen Betrachtung ist, das Geschehene in dem Zusammenhang seiner Ursachen und Wirkungen zu erforschen, das Wunder aber in absolutem Sinn hebt den natürlichen Zusammenhang auf, es setzt einen Punkt, auf welchem es nicht aus Mangel an genügenden Nachrichten, sondern schlechthin und absolut unmöglich ist, das Eine als die natürliche Folge des Anderen zu betrachten. Wo wäre aber ein solcher Punkt nachzuweisen? Es könnte auch dies nur auf geschichtlichem Wege geschehen. Auf dem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung aber wäre es eine bloße petitio principii auch nur einmal als geschehen vorauszusetzen, was mit aller sonstigen Analogie der geschichtlichen Anschauung in völligem Widerspruch stehen würde (15).

„Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit." 1841. Daß Gott ein Dreieiniger Gott ist, ist die das Christentum sowohl vom Heidentum als Judentum unterscheidende Grundlehre (I 5). Philosophie (die Hegels) und Theologie durchdringen sich jetzt in dem Resultate, daß Gott der Dreieinige ist (III, 889). Daß das Trinitätsverhältnis wesentlich nichts anderes ist, als das Verhältnis, in welchem Gott als Geist zu sich selbst ist, hat jetzt die Philosophie durch die Konsequenz des Gedankens als ihre eigenste Wahrheit anerkannt (III, 890). Das Wesentliche der Dreieinigkeitslehre besteht: in den beiden sich gegenseitig bedingenden Momenten, dem Momente des Unterschiedes und dem Momente der den Unterschied aufhebenden Einheit, und zwar so, daß das eine dieser beiden Momente, das des Unterschiedes auf die Seite der Welt, das andere, das der Einheit auf die Seite des Sohnes fällt, so können diese beiden Seiten selbst nur durch den Begriff des Gottmenschen vermittelt werden (I 3). Gott und Mensch sind Eins im Selbstbewußtsein des Geistes, und Gott ist der sich selbst wissende und in diesem Wissen mit sich selbst identische Geist. Es ist das die abstrakteste Form der Auffassung des christlichen Trinitätsbegriffes" (I 80).

„Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung." 1852. Fragt man, worin das Epochemachende dieses Wendepunktes besteht, so kann der Unterschied der vorreformatorischen und der nachreformatorischen Periode der Kirche nur nach der Verschiedenheit des Verhältnisses bestimmt werden, in welchem die Idee und ihre Erscheinung zueinander stehen. Fällt dann nicht von selbst in die Augen, daß in der ganzen Periode der Kirche bis zur Reformation die ganze Rich-

tung der Idee der Kirche nur dahin geht, in die Realität der Erscheinungswelt einzugehen und sich mit ihr zur untrennbaren Einheit zusammenzuschließen, während dagegen seit der Reformation die Entwicklung der Kirche ebensosehr darauf hinstrebt, die Idee aus der Realität der sichtbaren Kirche zurückzuziehen und Idee und Erscheinung in der ganzen Weite ihres Unterschiedes auseinanderzuhalten (250). Unstreitig kann das Epochemachende nur in dem allgemeinen Umschwung des dogmatischen Bewußtseins, wie es im Laufe des 18. Jahrhunderts einsetzte, gesehen werden. Hier erst vollzog der Protestantismus an dem noch aus der alten Kirche stehengebliebenen Dogma dieselbe analysierende Kritik, welche er am Papsttum schon in der Zeit der Reformation vollzogen hatte . . . die Umgestaltung des alten kirchlichen Systems ging ja hauptsächlich davon aus, daß alle jene Ideen, Grundsätze, Lehren, mit welchem der Sozinianismus zuerst die Lehre von der Person Christi zum Gegenstand seiner Kritik und Polemik gemacht hatte, auch in der protestantischen Kirche Eingang und Aufnahme fanden und in weit größerem Umfang und streng in prinzipmäßiger Konsequenz durchgeführt wurden . . . Humanisierung, Rationalisierung, Subjektivierung, Verinnerlichung, Vergeistigung des Christentums in verschiedenen Formen und Richtungen wurde das allgemeine Losungswort der Zeit (261, 262). Es kann sich als Resultat der ganzen Betrachtung nur aufdrängen, der Protestantismus sei ein einer unendlichen Entwicklung fähiges Prinzip, dessen Eigentümlichkeit um so tiefer und richtiger erkannt wird, je weniger es auf bestimmte Grenzen beschränkt wird (276).

Bruno Bauer (1809—1882)[1]: „Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum", 2. Aufl. 1879. Christus und die römischen Cäsaren sind uns nicht nur Zeitgenossen, welche ein Zufall der Geschichte oder eine über dem Geschick der Menschheit wachende Vorausbestimmung und Vorsehung in den beiden ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung, sei es als freundliche Parallelen, sei es als ein Feindespaar zusammengebracht und nebeneinander gestellt hat. Der christliche Heiland und die Träger des römischen Imperatorentums sind Erzeugnisse derselben Kraft, welche die Ahndungen und immateriellen Güter des Altertums in eine persönliche allmächtige Gestalt zusammenzufassen suchte, und in deren feindlichem Geschwisterpaar brachte sich ein und derselbe Trieb, welchen der Orient, Griechenland und Rom zu einem gemeinsamen Zweck begeisterte, zur Erscheinung (1). „Das Christentum war nur eine Modifikation und Negierung des Alten" (325). „Wir leiten die Urgemeinden aus den Kreisen Roms und

[1]) Cf. PRE[3].

Alexandrias ab“ (347). „Man lese in Ovids Kalendertagen und Metamorphosen und in einzelnen Glanzstellen in Virgils Epos ihre Umwandlung der Urgeschichte Roms zu Vorzeichen seiner Zukunft und cäsarischen Vollendung, und man wird es nicht für unmöglich halten, daß auch römische in der allegorischen Kunst geübte Christen bei der Ausarbeitung dieser Geschichte der Kindheit Jesu ihre Hand dazwischen hatten“ (362).

L. Feuerbach (1804—1872)[1]: „Das Wesen des Christentums“ (1841, umgearbeitete Auflagen 1843 u. 1844, zitiert nach der Ausgabe von W. Bolin. — Sämtliche Werke B. VI 1903). Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen. Aus seinem Gott erkennst du den Menschen und wiederum aus dem Menschen seinen Gott, beides ist eins. Was dem Menschen Gott ist, das ist sein Geist, seine Seele und was des Menschen Geist, seine Seele, sein Herz, das ist sein Gott: Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen (15). Die Religion, wenigstens die christliche, ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als einem anderen Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen oder besser: das Wesen des Menschen, abgesondert von den Schranken des individuellen d. h. wirklichen leiblichen Menschen, vergegenständlicht d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes, von ihm unterschiedenes eigenes Wesen — alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum Bestimmungen des menschlichen Wesens (17). Im Wesen und Bewußtsein der Religion ist nichts anderes, als was überhaupt im Wesen und im Bewußtsein des Menschen von sich selbst und von der Welt liegt. Die Religion hat keinen eigenen besonderen Inhalt (27). Der Mensch bejaht an Gott, was er an sich selbst verneint (33). Der Mensch bezweckt nur sich selbst in und durch Gott (37). Gott als metaphysisches Wesen ist die in sich selbst befriedigte Intelligenz oder vielmehr umgekehrt: die in sich selbst befriedigte, die sich als absolutes Wesen denkende Intelligenz ist Gott als metaphysisches Wesen (46). Gott als moralisch vollkommenes Wesen ist nichts anderes als die realisierte Idee, das personifizierte Gesetz der Moralität, das als absolutes Wesen gesetzte moralische Wesen des Menschen (57). Das Geheimnis des leidenden Gottes ist das Geheimnis der Empfindung. Gott ist ein empfindendes Wesen ist nur der religiöse Ausdruck des Satzes: die Empfindung ist göttlichen Wesens (77). In der Persönlichkeit Gottes feiert der Mensch die Übernatürlichkeit, Un-

[1]) Jodl.: L. Feuerbach 1904.

sterblichkeit, Unabhängigkeit und Unbeschränktheit seiner eigenen Persönlichkeit (113).

Die Grunddogmen des Christentums sind erfüllte Herzenswünsche — das Wesen des Christentums ist das Wesen des Gemütes (168). Gott als Gott ist noch das verschlossene, verborgene Gemüt, das aufgeschlossene, offene, sich gegenständliche Gemüt oder Herz ist erst Christus. Erst in Christus ist das Gemüt vollkommen seiner selbst gewiß und versichert, außer allem Zweifel über die Wahrhaftigkeit und Göttlichkeit seines eigenen Wesens (173). Christus allein ist der persönliche Gott — ja der wahre wirkliche Gott der Christen. In ihm allein konzentriert sich die christliche Religion, das Wesen der Religion überhaupt . . . Christus ist die Einheit von Gemüt und Phantasie, dadurch unterscheidet sich das Christentum von anderen Religionen, daß in diesen Herz und Phantasie auseinandergehen, im Christentum aber zusammenfallen (179). Wie Gott nichts anderes ist als das Wesen des Menschen, gereinigt von dem, was dem menschlichen Individuum, sei es nur im Gefühl oder Denken, als Schranke, als Übel erscheint: so ist das Jenseits nichts anderes als das Diesseits, befreit von dem, was als Schranke, als Übel erscheint (219). Der wesentliche Standpunkt der Religion ist der praktische d. h. hier der subjektive. Der Zweck der Religion ist das Wohl, das Heil, die Seligkeit des Menschen, die Beziehung des Menschen auf Gott nichts anderes als die Beziehung desselben auf sein Heil: Gott ist das verwirklichte Seelenheil oder die unbeschränkte Macht, das Heil, die Seligkeit des Menschen zu verwirklichen. Die christliche Religion namentlich unterscheidet sich darin von anderen Religionen, daß keine so nachdrücklich wie sie das Heil des Menschen hervorgehoben. Darum nennt sie sich auch nicht Gotteslehre, sondern Heilslehre (223). Inhalt und Gegenstand der Religion ist ein durchaus menschlicher, das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie, des göttlichen Wesens das menschliche Wesen (325). Unser Verhältnis zur Religion ist kein nur verneinendes, sondern ein kritisches. . . . Aber was der Religion das Erste ist, Gott, das ist der Wahrheit nach das Zweite, denn er ist nur das sich gegenständliche Wesen des Menschen, und was ihr das Zweite ist, der Mensch, das muß daher als das Erste gesetzt und ausgesprochen werden. Ist das Wesen des Menschen das höchste Wesen des Menschen, so muß auch praktisch das höchste und erste Gesetz die Liebe des Menschen zum Menschen sein. Homo homini deus est — das ist der oberste praktische Grundsatz — dies der Wendepunkt der Weltgeschichte. Das Leben ist überhaupt in seinen wesentlichen Verhältnissen durchaus göttlicher Natur (326). Die katholische Moral ist christlich, mystisch, die protestantische Moral war schon von Anfang an ratio-

nalistisch. Die protestantische Moral ist und war eine fleischliche Vermischung des Christen mit dem Menschen — dem natürlichen, politischen, bürgerlichen, sozialen Menschen" (167, über die Stellung zu Luther Bd. VII S. 311 ff.). Es handelt sich also im Verhältnis der selbstbewußten Vernunft zur Religion nur um die Vernichtung einer Illusion — einer Illusion aber, die keineswegs gleichgültig ist, sondern vielmehr grundverderblich wirkt, den Menschen, wie um die Kraft des wirklichen Lebens, so um den Wahrheits- und Tugendsinn bringt (331). — „Das Wesen der Religion" Bd. VII. Der Wunsch ist der Ursprung, ist das Wesen selbst der Religion, — das Wesen der Götter nichts anderes als das Wesen des Wunsches (465). Wie die Wünsche der Menschen, so sind ihre Götter (503). Vorlesungen über das Wesen der Religion (1849/49 in Heidelberg gehalten; 1851 erschienen) Bd. VIII. Wenn ich daher meine Lehre gern in dem Satze zusammenfaßte: die Theologie ist Anthropologie, so muß ich jetzt zur Ergänzung hinzufügen und Physiologie (26). Der Zweck meiner Schriften, so auch meiner Vorlesungen ist: die Menschen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits zu machen (29).

§ 5. R. Rothe und seine originale Weiterführung Schleiermachers und Hegels.

R. Rothe (1799—1867) [1]), Theologische Ethik, 1. Aufl. 1845, 2. Aufl. 1867 ff. (zitiert nach der 2. Aufl.). § 1: Die theologische Ethik d. h. die theologische Wissenschaft von dem Moralischen soll als ein integrierender Bestandteil des Systems der spekulativen Theologie ausgeführt werden (8). § 2: Das spekulative Denken bildet den Gegensatz gegen das empirisch reflektierende. Beide unterscheiden sich dadurch, daß dieses aposteriorisch verfährt und analytisch, jenes apriorisch und synthetisch . . . Dieses ist Nachdenken über das ihm gegebene Objekt, nicht Selbstdenken desselben. Das spekulative Denken erzeugt sich selbst aus sich selbst — dem Denken — heraus seine Gedanken und ist so Selbstdenken im strengsten Sinne des Wortes (5 und 6). Gelingen kann das spekulative Denken deshalb, weil der Mensch der Mikrokosmus ist d. h. weil in ihm die ganze übrige Schöpfung zusammengeschlossen und rekapituliert ist, beides idealiter und realiter (§ 15). § 4: Das auf spekulativem Wege gewonnene Begriffssystem muß sich

[1]) Cf. PRE³.

allerdings daran bewähren, daß es nicht nur nicht im Widerspruch steht mit der empirischen Wirklichkeit, sondern sich auch als der Schlüssel zu ihrem wirklich befriedigenden Verständnis ausweist (20). Die Notwendigkeit einer Kontrolle der Spekulation durch die Erfahrung erkennen wir unbedingt an (20). § 6: In dem frommen oder religiösen Menschen ist in der Urtatsache seines Denkens als reinen Denkens unmittelbar mitenthalten, daß es sich durch Gott mitbestimmt findet . . . Nimmt die Spekulation von der Tatsache des Ichbewußtseins aus ihren Aufstieg, so ist sie die philosophische, tut sie es von der des Gottesbewußtseins aus, so ist sie die religiöse und — weil das Spekulieren eine wissenschaftliche Funktion ist — näher die theologische (34). Die theologische Spekulation kann nur mit dem Begriff Gottes anfangen, die philosophische, die dies augenscheinlich nicht kann, wird doch, wenn alles bei ihr in Ordnung ist, auf ihrem Wege auch irgendwo bei ihm anlangen müssen (35). Die Frömmigkeit ist primitiv Sache der Empfindung, religiöses Gefühl, aber sie kann dabei, einer inneren Notwendigkeit zufolge, nicht stehen bleiben, wenn anders sie lebenskräftig ist. Ohne sich etwa als religiöses Gefühl aufzuheben, schreitet sie vermöge ihres eigenen inneren Lebenstriebes zum religiösen (eigentlichen) Denken fort, zunächst zum bloß reflektierenden, zu religiösen bloßen Vorstellungen, dann aber zum wahrhaft begreifenden d. h. zum spekulierenden, zur religiösen Spekulation. Durch diese rechtfertigt sich dann ihre, ursprünglich als unmittelbare nur gefühlsmäßig absolute Selbstgewißheit auch vor dem Verstande und führt so nachträglich auch noch den Beweis für ihre Wahrheit (44). § 11: Der Ausgangspunkt der spekulativen Theologie ist das fromme — in unserem Falle sofort näher das evangelisch-christlich fromme Bewußtsein des spekulierenden Individuums (52). § 12: In dem Systeme nimmt sie die erste Stelle ein. Auf sie folgt sodann die historische Theologie und zuletzt schließt noch die praktische Theologie an (53). § 13: Die spekulative Theologie besteht aus zwei Hauptteilen: der Theologie (im engeren Sinne) und der Kosmologie, welche letztere wieder in zwei Unterteile zerfällt: die Physik und die Ethik (56). § 15: Die Dogmatik ist eine Disziplin der historischen Theologie (61). § 16: Die Theologie hat zur Aufgabe die vollständig durchgeführte logische Entwicklung des Gottesgedankens (70). § 17: Gott ist das Absolute . . . das ist der allerelementarste Begriff von Gott (74). § 22: So ist denn das Absolute oder Gott das Gute und zwar das absolute Gute (83). § 27: Der Begriff von Gott als dem göttlichen Wesen d. h. als dem absoluten reinen Sein kann demnach nur so gesetzt werden, daß man ihn, indem man ihn setzt, ausdrücklich als einen sich selbst negierenden und somit über sich selbst hinaustreibenden setzt (103). § 28: Das Sein Gottes

ist der absolute Prozeß als absoluter Lebens- oder Selbsterzeugungsprozeß (104). § 31: Indem Gott, der absolute Geist, sich als den durch sich selbst bewußten sowohl als tätigen bestimmt, bestimmt er sich eben damit unmittelbar als Ich oder Persönlichkeit oder als Subjekt, oder er subjektiviert sich (121). § 37: Wir erklären in aller Form, daß der hier dargelegte Gottesbegriff der Trinitätsbegriff der Kirchenlehre weder sein will noch zu sein meint, und überhaupt ein trinitarischer ganz und gar nicht ist. Wir wüßten auch nicht, woher uns ein Interesse kommen sollte, gerade einen trinitarischen Begriff von Gott herauszubringen. Namentlich von unserem christlichen Glauben aus entsteht uns ein solches Interesse in keiner Weise (143). „Es ist nämlich die Trinitätslehre das natürliche und unvermeidliche Produkt nicht bloß des eigentümlich christlichen Gottesbewußtseins, sondern der philosophierenden Reflexion über das christliche Gottesbewußtsein als solches" (Dogmatik 1870, S. 70). „So werden wir demnach mit Notwendigkeit auf einen dreifachen Modus oder (das Wort im allerabstraktesten Sinne genommen) eine dreifache Form des Seins Gottes geführt, die wir mit den drei Termini: das göttliche Wesen (der verborgene Gott), die göttliche Natur und die göttliche Persönlichkeit bezeichnen wollen" (Dogmatik 93). „Von drei göttlichen Personen in der Trinität kann freilich bei unserem Begriff durchaus nicht die Rede sein und auch nicht von drei göttlichen Subjekten" (94). § 40 (Ethik): Indem Gott, denkend und setzend, sich zum absoluten Wesen bestimmt, vollzieht er den Gedanken seiner selbst. Mit diesem vollzieht er aber, einer unverbrüchlichen logischen Notwendigkeit zufolge, unmittelbar zugleich auch den Gedanken des Anderen von sich, den Gedanken seines kontradiktorischen Gegensatzes, also eines Seins, welches alles das, was er ist, nicht ist (154). Diese Wirksamkeit Gottes ist die schöpferische, sein Schaffen. Das Produkt dieses Schaffens Gottes, sein Nichtich, das er sich kontraponiert, ist das Geschöpf (161). § 42: Die innere moralische Notwendigkeit zu schaffen ist in concreto nichts sonst als seine absolute Liebe (168). § 84: Die Persönlichkeit ist eine durchaus überraschende Erscheinung, die einer ganz neuen Ordnung des kreatürlichen Seins angehört und ein ganz neues Gebiet der Schöpfung verkündigt. Auf diesem Punkte der geschichtlichen Stufenleiter, wo die Persönlichkeit in ihr hervorbricht, sehen wir die Materie wesentlich über sich selbst hinausgeführt durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes (347). § 86: Mit der persönlichen Bestimmtheit ist in dem animalischen Geschöpf unmittelbar zugleich die Macht der Selbstbestimmung gegeben (344). § 82: Dem persönlichen Geschöpf stellt sich die Lebensaufgabe kraft seiner eigenen Selbstbestimmung zu leben (380). Diese

Aufgabe ist die moralische Aufgabe (381). Das Moralische ist das durch die kreatürliche Selbstbestimmung, näher durch die eigene Selbstbestimmung des persönlichen Geschöpfs, in der irdischen Schöpfungssphäre des Menschen Kausierte, Gewordene (382). Die Schöpfung der Natur schlägt an dieser Stelle in die moralische Schöpfung um, in die Geschichte (393). § 90: Aufgabe der Ethik ist Analyse und Konstruktion des Begriffes des Moralischen (394). § 91: Das Moralische als Produkt, das Moralische in seiner erreichten, dem Begriff gemäßen Wirklichkeit ist das Gute, die spezifisch für die Lösung der moralischen Aufgabe qualifizierte moralische Kraft ist die Tugend, die speziell für die Lösung der moralischen Aufgabe geeignete und deshalb moralisch geforderte Form des moralischen Produzierens ist die Pflicht (397). § 96: Die moralische Selbstbestimmung steht im Verhältnis einerseits zu der irdischen materiellen Natur, andererseits zu dem Schöpfer zu Gott. Nach jener Seite ist das moralische Verhältnis des Menschen das sittliche, nach dieser hin das religiöse (418). § 102: Das Sittliche ist zu definieren als das Zugeeignetsein der (irdischen) materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit, als durch die bestimmende Funktion dieser auf jene vollzogen (428). § 105: Es wird in diesem Vorgang ein kreatürliches Sein hervorgebracht, welches die wirkliche Einheit eines Realen und eines Ideellen d. h. mit einem großen Worte, welches Geist ist. Das Produkt des sittlichen Prozesses ist sonach Geist, kreatürlicher Geist (435). § 107: Der sittliche Prozeß ist der Prozeß der Erzeugung eines geistigen Naturorganismus oder näher beseelten Leibes (443). § 117: Indem im Menschen vermöge seiner wesentlich sittlichen Lebensentwicklung Geist und zwar personeller, d. h. natur-persönlicher Geist entsteht, kommt es in ihm zu einem geschöpflichen Sein, welches dem aktuellen Sein Gottes nach Materie und Form spezifisch gleichbestimmt ist, zur Gottebenbildlichkeit . . . Der moralische Prozeß ist wesentlich der religiös-sittliche Prozeß. In demselben Verhältnis, in welchem der Mensch sich vermöge seiner moralischen Entwicklung als sittlicher vergeistigt, heiligt er sich und wohnt Gott sich in ihn ein. Das Moralische ist so wesentlich auch ein Religiöses und die moralische Normalität ist so wesentlich auch Heiligkeit (461). § 476: Im Falle der normalen Entwicklung decken sich folglich im Menschen Sittlichkeit und Frömmigkeit schlechthin, so daß sie in ihm nirgends auseinanderfallen (476). § 459: Der bisher konstruierte normale Verlauf des sittlichen Prozesses ist nicht der faktische, dieser ist vielmehr ein entschieden abnormer (Bd. III 2. Aufl. 1). Er ist wesentlich zugleich Sünde und Gott gegenüber Schuld des Menschen (1). § 460: Es gibt eine doppelte Form der Sünde. Es liegt innerhalb der Möglichkeit einerseits, daß das menschliche Einzel-

wesen seine Persönlichkeit durch seine materielle Natur bestimmen lasse und andererseits, daß dasselbe sich gegen die Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen abschließe. Jenes ist die sinnliche, dieses die selbstsüchtige Sünde (2). § 476: Mit der Sünde und der durch sie kausierten Alteration der Frömmigkeit ist unmittelbar zugleich eine Trennung des Menschen von Gott gesetzt. Und zwar von beiden Seiten zugleich her (30). § 480: Die sittliche Entwicklung des natürlichen menschlichen Geschlechts kann von vornherein nicht die normale sein. Die ersten Menschen können ihre natürliche Reife nicht anders erreichen als im Zustande einer bereits abnorm gewordenen sittlichen Entwicklung, und sind so unvermeidlich schon in demjenigen Punkt, in welchen sie, selbständig geworden, ihre eigene sittliche Laufbahn anzutreten haben, unfähig, ihre sittliche Aufgabe in normaler Weise zu vollziehen (41), weil ihre Persönlichkeit schon von Anfang in widerrechtlicher Weise in die Abhängigkeit von ihrer materiellen Natur geraten ist (41). § 515: Wenn die Befreiung der natürlichen Menschheit von der Sünde, durch welche für sie die Möglichkeit, die ihr gesetzte sittliche Aufgabe zu lösen, bedingt ist, als die eigene Tat derselben nicht möglich ist, so ist sie doch möglich durch eine sie erlösende Tat Gottes (109). § 519: Darin besteht die erlösende Tat Gottes, daß er schöpferisch in der alten natürlichen Menschheit einen neuen Anfänger des menschlichen Geschlechts setzt, einen zweiten Adam. Und zwar einen solchen zweiten Anfänger der Menschheit, der einerseits mit dem zur wirklichen Lösung der sittlichen Aufgabe erforderlichen Vermögen, für sich selbst und für das gesamte menschliche Geschlecht, potentia ausgerüstet, eben damit aber andererseits auch befähigt ist, die bisher abnorme oder sündige sittliche Entwicklung der alten natürlichen Menschheit wieder rückgängig zu machen und eine neue normale und wirklich zum Ziel führende sittliche Entwicklung zu kausieren d. h. ihr Erlöser und Christus zu sein. Ein solcher zweiter Adam vermag dann die alte natürliche Menschheit aus der Materie in den Geist umzugebären (119). § 528: Manifestation und Inspiration bildeten in ihrer unauflöslichen Einheit die Offenbarung. Sie sind nur verschiedene Seiten derselben. Die Manifestation ist ihre äußere und objektive Seite, die Inspiration ihre innere und subjektive (127).

„Zur Dogmatik“ 1863. Die Offenbarung wird zu allererst darin bestehen: Gott tritt mittels einer unzweideutig übernatürlichen Geschichte selbst als handelnde Person ein in die natürliche Geschichte und stellt sich damit dem Menschen in solche Nähe, daß er auch dem durch die Sünde verdunkeltem Auge evident werden kann. Dieses Moment der Offenbarung wollen wir Manifestation Gottes nennen (68). Zur Mani-

festation muß noch eine innere Erleuchtung durch Gott hinzutreten, eine unmittelbare Hervorbringung von Erkenntnissen im Menschen bei der Aufnahme der äußeren Kundgebung mittels übernatürlicher Geschichtsereignisse zum Behuf ihres richtigen Verständnisses, und sie nennen wir Inspiration (69). Die Offenbarungsurkunde muß uns Spätgeborenen die eigene Erlebung der göttlichen Offenbarung vertreten und uns so in den Stand setzen, auch jetzt noch eine unmittelbare persönliche Erfahrung von derselben zu machen. Dies kann sie aber unfehlbar, wenn anders sie wirklich ist, was ihr Name besagt, Urkunde, d. h. eine solche Kunde, die selbst als integrierender Bestandteil der Tatsache mit angehört, welche sie kund macht (124). Die Bibel ist nicht schlechthin irrtumslos, aber sie ist das vollkommen ausreichende Instrument zu einer schlechthin irrtumslosen Erkenntnis der göttlichen Offenbarung, indem sie selbst die Mittel vollständig enthält, um den ihren einzelnen Teilen, dieselben für sich genommen, allerdings anhaftenden Irrtum von sich abzutun, oder um sich durch sich selbst schlechthin zu korrigieren (287). Vor allem anderen ist die Schrift vielmehr für das Ganze der Christenheit bestimmt . . . für die Christenheit aller Zeiten und aller Nationen (331).

§ 533: Der zweite Adam tritt auf übernatürliche Weise ins Leben, aber aus der natürlichen Menschheit heraus — freilich nicht durch die eigene Entwicklung dieser aus sich selbst heraus, sondern durch eine schöpferische Entwicklung aus ihr — durch einen Akt Gottes auf sie, der wesentlich ein zugleich absoluter ist oder ein Wunder. Er wird in und aus der natürlichen Menschheit also vom Weibe geboren, aber nicht in diesem vom Mann erzeugt, sondern von Gott erschaffen (Ethik 135). § 534: Vermöge dieser übernatürlichen Entstehung ist der zweite Adam frei von der Erbsünde d. h. von dem natürlich sündigen Hang, wiefern derselbe die Folge der natürlichen Entstehung vermöge der sinnlichen Geschlechtsgemeinschaft ist (136). § 536: Als schlechthin normale ist seine religiös-sittliche Lebensentwicklung wesentlich auch eine schlechthin stätige und als solche ist sie in jedem Moment eine relativ d. h. nach Maßgabe der jedesmal bereits für ihn vorhandenen Bedingungen seiner Entwicklung, vollendete (137). § 538: Wenn der Lebensprozeß des zweiten Adam ein Prozeß seiner stetig fortschreitenden normalen d. h. guten und heiligen Vergeistigung ist: so findet aber hiermit in demselben auch eine stetig zunehmende spezifische Angemessenheit für die Einwohnung Gottes in ihn statt. Von dem ersten Moment seines Lebens als eines persönlichen an knüpft Gott mit ihm ein Verhältnis reeller Vereinigung an, um sich mittels des Prozesses seiner persönlichen oder sittlichen Entwicklung in kontinuierlich sich steigernder Annäherung an die absolute Einheit in schlechthin reeller Weise in ihn

einzuwohnen (139). § 541: Als Erlöser der natürlichen sündigen Menschheit ist es nach der einen Seite hin seine Aufgabe, seine eigene Gemeinschaft mit Gott zu absoluter Einheit zu vollziehen, in sich eine schlechthin reelle Menschwerdung Gottes zustande kommen zu lassen — und dies ist seine religiöse Aufgabe — nach der anderen Seite hin, ebenso sich mit der Menschheit durch ein Band absoluter Gemeinschaft zu vereinigen mittels der unbedingten Liebe zu ihm — und das ist seine sittliche Aufgabe. Soll er nach beiden Seiten hin seine Gemeinschaft wirklich auf absolute Weise vollziehen, so kommt es darauf an, daß seine Hingebung einerseits an Gott und andererseits an die Menschheit ihre absolute Intensität erreiche: dies aber kann nur in der schlechthin vollständigen Hingabe seines Eigentums, mithin seines sinnlichen Lebens selbst, beides an Gott und an die Menschheit, also in seiner schlechthin freien Selbstaufopferung für Gott und die Menschheit, die deshalb ausdrücklich mit in seinem Berufe liegt (142). § 545: Er wird in der neuen, durch ihn aus der Materie in den Geist umgeborenen Menschheit der prinzipielle Lebensmittelpunkt, das Ur- und Grundindividuum . . . das Haupt, d. h. das Zentralindividuum der neuen geistigen Menschheit (147). § 557: Wodurch der zweite Adam die Sünde der Menschheit versühnt hat, das ist eben das, daß er sich selbst zum Erlöser der Menschheit qualifiziert hat, denn das Versühntsein der menschlichen Sünde besteht ja eben darin, daß ein menschliches Individuum schlechthin dazu geeignet ist, die wirkliche Aufhebung der Sünde in der Menschheit vollständig zu bewirken (164). § 565: Wesentliche Aufgabe des Erlösers ist die Begründung und Entwicklung einer eigentümlichen Gemeinschaft der Erlösung, d. h. einer Gemeinschaft, in welcher das die Entwicklung bestimmende Prinzip das erlösende Prinzip selbst ist (174). § 574: An der Gemeinschaft der Erlösung tritt ursprünglich bestimmt die religiöse Seite hervor. Das Reich Gottes bildet sich also geschichtlich primitiv als die christliche Kirche (17). § 578: Wiewohl die christliche Gemeinschaft (das Reich Gottes) nicht als Staat anheben kann, sondern nur als Kirche, so ist doch das notwendige Resultat ihrer eigenen Lebensentwicklung die allmähliche Wiederaufhebung ihrer kirchlichen Form durch die Umbildung derselben in die staatliche (politische) (181). § 583: Die Vollendung des Reiches der Erlösung fällt zwar nicht mehr in die Geschichte der sichtbaren, sinnlichen irdischen Welt, sondern gehört der unsichtbaren übersinnlichen Welt an, allein sie kann sich in dieser schlechterdings nur mittels jener und des ihre Entwicklung durchführenden geschichtlichen Prozesses vollziehen (187). § 586: Der Abschluß des gegenwärtigen irdischen Weltlaufes geschieht durch die sinnliche Wiedererscheinung des Erlösers in seiner Herrlich-

keit (189). § 596: Die auch bis zur äußersten Frist beharrlich für die Erlösung unempfänglich gebliebenen . . . gehen ihrer endlichen völligen Wiedervernichtung entgegen (194).

Das Christentum ist wesentlich ein politisches Prinzip und eine politische Kraft. Es ist staatenbauend und trägt in sich selbst das Vermögen, den Staat zu bilden und zu seiner Vollendung zu entwickeln. Nur wer Christentum und Kirche identifiziert, kann das in Abrede stellen, denn die letztere versteht freilich nichts vom Staatsbau (Ethik B. V² 357). Der Zweck des Staates umfaßt die Totalität der sittlichen Zwecke; er ist die Wirklichkeit des sittlichen Lebens, d. h. des menschlichen Lebens als solchem in der selbstbewußten Entfaltung seines immanenten Organismus (Die Anfänge der christl. Kirche 13 u. 16). Das Christentum geht wesentlich darauf aus, sich immer vollständiger zu verweltlichen, d. h. sich von der kirchlichen Form, die es bei seinem Eintritt in die Welt anlegen muß, zu entkleiden und die allgemein menschliche, die an sich sittliche Lebensgestalt anzutun (Eth. B. V 379). Diese Regeneration der Welt will das Christentum, weil von innen heraus, auf dem Wege einer geschichtlichen Entwicklung bewirken (die Anfänge S. 81). Der vollendete Staat schließt die Kirche schlechthin aus (Anfänge 81). Der entscheidende Wendepunkt, mit welchem das Christentum seine kirchengeschichtliche Periode durchbricht und in seine politisch-geschichtliche hinüberschreitet, ist die Reformation. In ihr hat das Christentum selbst im Prinzip die Kirche aufgehoben, aber freilich nur erst im Prinzip, und zwar so, daß ein Bewußtsein hiervon zunächst noch gar nicht zustande kam (Ethik V 398). Das Hervorbrechen der Reformation fiel in eine Zeit der lebendigsten und bewegtesten Entwicklung des Geistes des abendländischen Christentums. Daß sie aus dieser Entwicklung hervorging, kann man von der sächsischen Reformation nicht sagen; aber zunächst hemmte sie dieselbe, indem sie das unmittelbar religiöse Interesse zum ausschließenden machte (Vorlesungen über Kirchengeschichte II 1875 S. 412). Die schweizerische Reformation ging gerade unmittelbar aus der wissenschaftlichen Aufklärung des Jahrhunderts der Renaissance, aus dem humanistischen Rationalismus (im guten Sinne des Wortes) desselben hervor (l. c. 415). Die protestantischen Sekten sind nicht etwa der bloße Abschaum, den jener Prozeß ausgeworfen, sondern aus dem protestantischen Prinzip selbst positiv sich motivierende Bildungen, allerdings Nebenbildungen, aber solche, die jene großen Hauptbildungen wirklich ergänzen und hierin eine relative Wahrheit und Gültigkeit besitzen (417). Die aus der Reformation unmittelbar hervorgegangene Herstellung des Christentums und der

christlichen Welt ist noch nicht die wahrhaft protestantische, noch nicht diejenige, welche in dem protestantisch-christlichen Prinzip als definitiver Zweck liegt (l. c. 418).

§ 6. Schelling 1775—1854.

„Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 1803“ (Sämtl. Werke, Bd. V, 1).

„Die Philosophie ist die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge. Ohne intellektuelle Anschauung keine Philosophie“ (255). „Wäre keine andere Erkenntnis des Absoluten als die durch Vernunftschlüsse, und keine andere Vernunft als die in der Form des Verstandes, so müßten wir allerdings auf alle unmittelbare und kategorische Erkenntnis des Unbedingten und Übersinnlichen, wie Kant lehrt, verzichten“ (270). „Die Möglichkeit einer zwar spekulativen, aber übrigens beschränkten Philosophie ist dadurch gegeben, daß, weil alles in allem wiederkehrt und auf allen möglichen Stufen dieselbe Identität nur unter verschiedenen Gestalten sich wiederholt, diese an einem untergeordneten Punkt der Reflexion aufgefaßt und in der besonderen Form, in der sie auf diesem erscheint, zum Prinzip der absoluten Wissenschaft gemacht werden kann“ (272). In der obersten Wissenschaft ist alles eins und ursprünglich verknüpft, Natur und Gott, Wissenschaft und Kunst, Religion und Poesie“ (279). Die erste, welche den absoluten Indifferenzpunkt objektiv darstellt, wird die unmittelbare Wissenschaft des absoluten und göttlichen Wesens, demnach die Theologie sein. (283). Da die Theologie das wahre Zentrum des Objektivwerdens der Philosophie vorzugsweise in spekulativen Ideen ist, so ist sie überhaupt die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens und als solche sie darzustellen, ist der Hauptzweck“ (286). Die absolute Beziehung ist, daß in dem Christentum das Universum überhaupt als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut wird, und daß diese allgemeine Anschauung den Grundcharakter desselben ausmacht“ (287). „Das Christentum ist seinem innersten Geist nach und im höchsten Sinne historisch. Jeder besondere Moment der Zeit ist Offenbarung einer besonderen Seite Gottes, in deren jedem er absolut ist“ (288). „Jene Synthese mit der Geschichte, ohne welche Theologie selbst nicht gedacht werden kann, fordert aber hinwiederum zu ihrer Bedingung die höhere christliche Ansicht der Geschichte“ (291). Auch die Geschichte kommt

aus einer ewigen Einheit und hat ihre Wurzel ebenso im Absoluten wie die Natur oder irgendein anderer Gegenstand des Wissens“ (291). „Was von der Geschichte überhaupt gilt, muß insbesondere von der der Religion gelten, nämlich, daß sie in einer ewigen Notwendigkeit gegründet und also eine Konstruktion derselben möglich sey, wodurch sie mit der Wissenschaft der Religion innigst eins und verbunden wird“ (292). „Die erste Idee des Christentums ist notwendig der menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Grenze beider Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheißt statt seiner nicht das ins Endliche kommende, im Endlichen bleibende Prinzip, sondern den Geist, das ideale Prinzip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist“ (292). „Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in der Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christentums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universum und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin notwendig ist ... Die Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt liegt darin, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet“ (294). „Christus als der Einzelne ist eine völlig begreifliche Person, und es war eine absolute Notwendigkeit, ihn als symbolische Person und in höherer Bedeutung zu fassen“ (292). „Die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit. Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel und insofern auch wieder der Anfang derselben, denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß alle seine Nachfolger Glieder eines und desselben Leibes wären, von dem er das Haupt ist“ (298). „Die historische Construction des Christentums kann wegen dieser Universalität seiner Idee nicht ohne die religiöse Construction der ganzen Geschichte gedacht werden“ (295). „Man kann sich indessen nicht des Gedankens erwehren, welch ein Hindernis der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe gewesen sind, die echt an religiösem Gehalt, keine Vergleichung mit so vielen anderen der früheren oder späteren Zeit, vornämlich den Indischen, auch nur von ferne aushalten“ (300). „Die

Moral ist ohne Zweifel nichts Auszeichnendes des Christentums" (303). „Das Wesentliche im Studium der Theologie ist die Verbindung der spekulativen und historischen Konstruktion des Christentums und seiner vornehmsten Lehren" (304). An die Stelle des Exoterischen und Buchstäblichen des Christentums hat das Geistige und Esoterische zu treten (304).

K. Fischer: Schelling 3. Aufl. 1902: Der durchgängige, schon in den Schriften der Jahre 1809—1811 angelegte und enthaltene Standpunkt der religionsphilosophischen Betrachtung erblickt in den Religionen der Welt eine Geschichte der göttlichen Offenbarungs- und Erscheinungsarten, die als solche nur aus der Tiefe des göttlichen Wesens selbst wahrhaft zu erkennen und zu erleuchten sei. Diese theosophische Art der Religionserkenntnis, welche die in der Welt zur Herrschaft gelangten religiösen Ideen oder Vorstellungsarten als Theophanien betrachtet, wird mit dem Wort Gnosis bezeichnet (707). Schellings Standpunkt gründet sich auf eine Gottesanschauung, welche die Emanationslehren verwirft und die Evolution oder die fortschreitende Erhebung des sich offenbarenden Gottes behauptet. Erhebungsstufen sind Potenzen (708). Das durchgängige Thema der historisch-kritischen Betrachtung ist die Entwicklung der Dinge. Sollte nun die Entwicklung der Mythologie (Naturreligion erforscht werden, so müßte die Philosophie zuvor den Entwicklungsgang sowohl der Natur, als auch des menschlichen Geistes (Geschichte des Selbstbewußtseins) erkannt und dargetan haben. Beides geschah durch Schelling: das erste in seiner Naturphilosophie, das zweite in seinem System des transzendentalen Idealismus. Dieselbe göttliche Notwendigkeit herrscht in dem Reiche der Natur und in dem der Naturreligion; daher „der mythologische Prozeß nach demselben Gesetz durch dieselben Stufen hindurchgeht, durch welche ursprünglich die Natur hindurchgegangen ist". Danach besteht der mythologische Prozeß in einem dem Stufengange der Natur entsprechenden Stufengange der Naturreligionen oder der verschiedenen Mythologien, vergleichbar dem Stufengange der philosophischen Systeme oder der verschiedenen Philosophien. Jedes Moment (Stufe) der Mythologie ist wahr an seiner Stelle, wie die Sätze der Philosophie, aber nur der Prozeß im ganzen ist Wahrheit. Jeder fixierte Moment, der noch festgehalten wird, nachdem man ihn ausgelebt und überwunden hat, ist nunmehr falsche Religion (712). Es sind zwei Standpunkte zu eliminieren: 1. es ist falsch, der Mythologie alle Wahrheit abzusprechen: 2. es ist falsch, ihr Wahrheit nicht religiöser oder gar irreligiöser Art zu vindizieren (718). Die Religion als wirklicher Gottesglaube ist ihrem Wesen und ihrer Wurzel nach monotheistisch. Die Mythologie dagegen polytheistisch. Deshalb will Schelling den Ursprung der Mythologie so gefaßt sehen, daß sie aus dem Mono-

theismus durch Zersetzung oder Differenzierung der Einheit des göttlichen Urwesens hervorgegangen sei (719). Den Polytheismus selbst unterscheidet Schelling in zwei Arten, nämlich die Göttervielheit und die Vielgötterei: jene heißt ihm der simultane, diese der sukzessive Polytheismus. Da nun viele Götter nicht zusammen und zugleich sein können, ohne daß sie einem untergeordnet sind, so hat die Göttervielheit oder der simultane Polytheismus den Charakter des „relativen Monotheismus", dagegen der sukzessive, d. h. die Aufeinanderfolge verschiedener Götter und Göttersysteme, die des entschiedenen Polytheismus, welche letztere recht eigentlich den Inhalt der Mythologie ausmacht (719). Die der Zeitfolge, also dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Götter und Göttersysteme bilden eine Göttergeschichte oder Theogonie, die als solche mit der Mythologie im eigentlichen Sinne zusammenfällt. Der mythologische Prozeß ist der theogonische. Worin besteht und wie erklärt sich dieser? Der theogonische Prozeß hat keine Realität außer dem Bewußtsein, er besteht in einer Sukzession von Vorstellungen, die im Bewußtsein der Völker verlaufen. Diese Vorstellungen aber und ihre Folge sind notwendig, sie sind von den göttlichen Mächten der Welt in Wahrheit ergriffen und beherrscht, daher die Mythologie etwas „wirklich Erlebtes und Erfahrenes ist, keineswegs eitel Dichtung und Träumerei" (720). Da es in Gott eine Natur gibt, aus deren Überwindung erst die absolute Freiheit und Persönlichkeit Gottes hervorgeht, oder in deren Überwindung die letztere besteht, so gibt es ein Wirklichwerden Gottes in ihm selbst, einen theogonischen Prozeß in Gott, eine ewige Theogonie, die aller Mythologie vorausgeht und nichts davon enthält. Dagegen das menschliche Gottesbewußtsein muß eine Reihe von Stadien und Stufen durchlaufen, bevor Gott in seiner absoluten Freiheit und Persönlichkeit (d. h. so, wie er in Wahrheit ist) ihm einleuchtet und sich offenbart. Hier gibt es ein Wirklichwerden Gottes von Stufe zu Stufe, eine zeitliche Theogonie, die der Offenbarung Gottes vorausgeht. Dieser theogonische Prozeß im Bewußtsein ist die Mythologie" (721). Es sind drei Epochen oder Krisen, durch welche die Religion von dem monotheistischen Urbewußtsein des ersten ungeteilten Menschengeschlechts zu dem entschieden ethnischen Polytheismus fortschreitet: Diese Epochen, wie sie die Bibel schildert, sind der Sündenfall und die Verstoßung aus dem Paradiese, die Sündflut und die Rettung Noahs, der Turmbau zu Babel und die Sprachverwirrung (721).

Die gesamte Philosophie teilt sich in die negative und positive: diese ist die Philosophie der Offenbarung, jene dagegen, die es mit den Denk- oder Vernunftnotwendigkeiten (dem Nichtzudenkenden) zu tun hat, die Vernunftwissenschaft oder die rationale Philosophie (729). Das

eigentliche Thema seiner rationalen Philosophie ist die Lehre von den Potenzen. Gott enthält den Stoff, die Materie oder die Möglichkeiten alles Seins (die wesentlichen Arten und Stufen des Seins) in sich. Diese Möglichkeiten (*δυνάμεις*) sind die Potenzen. Die erste Potenz, als welche noch kein Sein ist, sondern erst der Drang und die Möglichkeit zum Sein, ist negativ, die zweite als die Überwindung der ersten ist positiv, die dritte soll die Vereinigung beider sein. Weitere Formeln $-A$, $+A$, $\pm A$ „das Sein können", „das Sein müssen", „des Sein sollen", das „Insichsein", das „Außersichsein", das „Beisichsein", „das unbestimmte, das bestimmte, das sich selbst bestimmende Sein" (726—727). Da nun die drei Prinzipien oder Potenzen notwendigerweise verknüpft sind, so ist die Einheit zu denken, durch welche jene drei Ursachen zusammengehalten und zu gemeinschaftlicher Wirkung vereinigt werden: diese wirksame Einheit ist die vierte Ursache, an Würde die erste, in unserem Erkennen die letzte (722). Sie ist vor deren Trennung oder Auseinandergehen, wie die Idee der Entwicklung der Welt vor dem Stufengang der Dinge (728). „Mit diesem vierten Prinzip (Weltseele) sind demnach von selbst die beiden Abteilungen, der beseelten und unbeseelten Welt, mit den vier Prinzipien überhaupt die ganze Ideenwelt gegeben." „In dieser ganzen Stufenfolge ist es die Natur jeder Idee, ihre Erfüllung in der nächst höheren, und was in dieser als Wirklichkeit ist, als bloße Möglichkeit in sich hat. In der ganzen aufsteigenden Folge bekennt also sich ein jedes als nicht um seiner selbst willen seiendes eben dadurch, daß es sich durch sein Selbstsein in einem höheren aufhebt" (728). Was Schelling seine positive Philosophie genannt hat, ist ein Thema von elastischer Ausdehnung. Im engsten Sinne ist sie die Philosophie des Christentums, im weiteren die zweite, auf die negative Philosophie gegründete Philosophie, die die Einleitung in die Philosophie der Offenbarung, im weitesten die Religionsphilosophie überhaupt, welche die Philosophie der Mythologie und Offenbarung umfaßt und von Schelling auch die philosophische Religion oder die geschichtliche Philosophie genannt wird; sie begreift seine Philosophie sowohl der Religion als auch der Geschichte in sich (795).

„Philosophie der Offenbarung". (Sämtl. Werke. II. Abteilung IV. Band. II. Hälfte. 1858.): Die Vorstellungen der Mythologie sind Erzeugnisse eines notwendigen Prozesses, eine Bewegung des natürlichen, bloß sich selbst überlassenen Bewußtseins, auf welche, wenn sie einmal gegeben ist, keine freie Ursache außer dem Bewußtsein einen weiteren Einfluß hat, während die Offenbarung ausdrücklich als etwas gedacht wird, das einen Aktus außer dem Bewußtsein und ein Verhältnis voraussetzt, das die freieste Ursache, Gott, nicht notwendig, sondern durch-

aus freiwillig sich zum menschlichen Bewußtsein gibt oder gegeben hat. Beide, Mythologie und Offenbarung, verhalten sich zueinander wie exoterischer Prozeß und wie innere Geschichte. Im Prozeß ist bloße Notwendigkeit, in der Geschichte ist Freiheit (3). Der Inhalt der Offenbarung müsse ein solcher sein, der ohne sie nicht nur nicht gewußt würde, sondern nicht einmal gewußt werden könnte (5). Hiermit wird die Offenbarung zunächst als eine eigene und besondere Erkenntnisquelle bestimmt. Der reinen Vernunft wird die Erfahrung entgegen- oder doch an die Seite gestellt. Es ist aber leicht einzusehen, daß die durch Offenbarung erlangte Wissenschaft unter die allgemeine Kategorie des durch Erfahrung uns zuteil werdenden Wissens gehört (6). Solange ein Wille nur Wille und nicht in Tat übergegangen ist, solange ist er Geheimnis, aber die Tat ist seine Manifestation, durch diese hört er also auf, Geheimnis zu sein und kann nicht bloß erkannt, sondern nun sogar durch Nachdenken und Kombination begriffen werden. Es ist daher eine offenbar falsche Vorstellung, die man sich vom Geheimnis der geoffenbarten Religion macht, wenn man sich darunter Wahrheiten oder Tatsachen denkt, die auch, nachdem sie geoffenbart, also offenbar geworden sind, noch Geheimnis, d. h. unerkannt oder doch wenigstens unbegriffen bleiben müssen (11). Es wird also niemand, wenn er von Offenbarung spricht, sich einbilden, als wäre diese etwas a priori zu Begreifendes. Im Gegenteil wird die Philosophie der Offenbarung vor allem sich bescheiden, daß alles, was sie von Offenbarung zu sagen weiß, nur infolge des wirklich Geschehenen zu sagen ist. Sie wird ihr Geschäft darin sehen, zu zeigen, daß die Offenbarung nicht ein notwendiges Ereignis, sondern die Manifestation des allerfreiesten, ja persönlichen Willens der Gottheit sei. Es läßt sich allerdings eine Philosophie denken, welche zwar jenen göttlichen Willen, der in der Offenbarung sich ausgeführt hat, a priori und in diesem Sinne aus reiner Vernunft zu erkennen, sich bescheidet, dagegen aber für möglich erachtet, eben diesen Willen, nachdem er einmal erklärt und offenbar ist, teils begreiflich, teils in den wesentlichen Teilen seiner Ausführung verständlich zu machen, soviel er auch an sich über menschliches Begreifen hinausgehen mag (11 u. 12). Eben daraus erhellt aber zugleich, daß man die Wissenschaft nicht mit dem Glauben anfangen kann. Denn die allen Zweifel aufhebende Gewißheit (und nur diese ist Glaube zu nennen) ist nur das Ende der Wissenschaft. Zuerst das Gesetz und dann das Evangelium, die Vernunft ist das Gesetz, der Glaube das Evangelium (15). „Auf der Erfahrung (testimonium spiritus) kann der einzelne stehen, nicht so die Kirche . . . Und so wenig als die Kirche kann die Theologie auf der bloßen Erfahrung stehen, die Theologie soll eben als allgemein über

den bloß individuellen Überzeugungen schweben, und sie kann darum nur das wissenschaftliche Bewußtsein der Kirche sein. (Vorwort zu J. Steffens nachgelassenen Schriften. 1845. S. W. X S. 405.) Aller Glaube ist nur Glauben an die Wirklichkeit, blinder, wenn die Einsicht in die Möglichkeit fehlt, erleuchteter, wenn die Möglichkeit eingesehen ist. Denn diese Einsicht hebt den Glauben nicht auf; es ist nicht so, daß aus der Möglichkeit notwendig die Wirklichkeit folgt; man könnte die Möglichkeit einsehen, und doch an die Wirklichkeit nicht glauben. Was Gott möglich ist, das tut er darum nicht notwendig; daß er es wirklich getan hat, muß immer geglaubt werden, der Glaube bleibt so etwas ganz für sich, unabhängig von aller Wissenschaft, frei sogar von jeder Berührung mit derselben, und rein von allem Allgemeinen, das Persönlichste, in das als innerstes Heiligtum menschlicher Freiheit nichts von außen, auch nicht die Wissenschaft, eingreift". (Vorwort 406.) Die Realität des Christentums kann nicht gründlich erkannt werden, ohne daß zuvor auch die Realität des Heidentums auf gewisse Weise erkannt ist, denn die Realität einer Befreiung richtet oder bestimmt sich nach der Realität dessen, wovon sie befreit (20). Denn das sieht jeder, daß neben einer mächtigen und starken Vernunft, welche die Dinge allerdings auf gewisse Weise zu regieren scheint, auch ein großer und mächtiger Teil Unvernunft allem Sein beigemischt sei (23). Nicht jeder Philosophie ist es gegeben, eine Offenbarung zu begreifen. Die Hauptvoraussetzung ist: ein nicht bloß ideales, durch die Vernunft vermitteltes, sondern reales Verhältnis des menschlichen Wesens zu Gott. Stände der Mensch zu Gott in keinem anderen Verhältnisse als dem des Erkennens, so könnte die höchste Absicht einer Offenbarung nur etwa Belehrung sein. Darauf beschränkt sich denn auch nach der immer allgemeiner gewordenen Vorstellung der ganze Zweck der Offenbarung. Allein Belehrung ist doch bloß möglich über das, was schon Ist, über ein schon bestehendes Verhältnis, das nur etwa aufgeklärt, deutlicher hervorgestellt wird. Die Offenbarung, wenn sie bloß in Belehrung bestände, könnte also in dem Verhältnis des Menschen zu Gott nichts ändern. Denn wäre es ihre Absicht, ein anderes oder neues Verhältnis an die Stelle des früheren zu setzen, so müßte dieses Verhältnis erst gesetzt werden, und dieses könnte nur durch einen wirklichen Aktus, eine solenne oder ausdrückliche Tat geschehen. Dann könnte aber eben solche Offenbarung nicht in bloßer Belehrung bestehen, dieser Aktus, diese Tat wäre dann selbst die Hauptsache der Offenbarung. Will man also die Offenbarung als etwas Besonderes festhalten, und nicht in ein, wenn auch ausgezeichnetes, doch nur gemeingeschichtliches Ereignis auflösen, so muß man einen reellen, nicht einen bloß ideellen oder didaktischen Zweck ihr

unterlegen. Der Inhalt der Offenbarung ist nichts anderes als eine höhere Geschichte, die bis zum Anfang der Dinge zurück und bis zu deren Ende hinausgeht. Die Philosophie der Offenbarung will nichts anderes als diese höhere Geschichte erklären, sie auf die Prinzipien zurückführen, die ihr schon von anderen Seiten her bekannt und gegeben sind. Sie will keine eigentliche Lehre aufstellen, etwa eine spekulative Dogmatik, denn sie will überhaupt nicht dogmatisch sein (30). Die eigentliche Scholastik hatte der Theologie ganz ihren natürlichen Boden, den geschichtlichen, hinweggerissen und sie in eine fast ganz ungeschichtliche Doktrin verwandelt. Mit der Reformation erwachte überhaupt wieder der geschichtliche Geist (31). Das Christentum ist unmittelbar und zunächst eine Tatsache, die wie jede andere rein geschichtlich ausgemittelt werden muß (33). Auch bei dem Christentum soll man nicht fragen, wie habe ich es zu deuten, um es mit irgendeiner Philosophie in Übereinstimmung zu setzen, sondern umgekehrt, von welcher Art muß eine Philosophie sein, um auch das Christentum in sich aufnehmen und begreifen zu können (34). Der eigentliche Inhalt des Christentums ist aber ganz allein die Person Christi.[1]) Christus ist nicht der Lehrer, Christus nicht der Stifter, er ist der Inhalt des Christentums. Wer von einer übergeschichtlichen Geschichte nichts weiß, hat keinen Raum, wohin er eine Persönlichkeit wie Christum stellen könnte (35). Christus hatte eine vom Vater unabhängige Existenz, er hatte eine Herrlichkeit, in der er unabhängig vom Vater existierte, eine Göttlichkeit, die er für sich geltend machen konnte. Daß er diese verschmähte, daß er statt dessen das Kreuz wählte, hierin liegt die Grundidee des Christentums (39). Die eigentlich klassische Stelle ist Phil. 2, 6—8. Das ganze N. T. ist unverständlich, ohne dem Sohn und zwar vor der Welt her (denn sowie die Welt ist, ist der Umsturz) eine Existenz außer dem Vater (extra patrem) und unabhängig vom Vater zuzuschreiben (48). Der von dem Vater unabhängigen Existenz entschlägt sich der Sohn durch die Menschwerdung, anstatt, wie man gewöhnlich annimmt, ein Sein außer dem Vater durch die Menschwerdung erst zu erhalten (50). Die Dreieinigkeitsidee geht selbst durch drei Momente hindurch, sie muß von der Tautousie, wo eigentlich nur dem Vater die dominierende Usia wo alles in dem Vater beschlossen ist — sie muß von der Tautousie durch die Heterousie, welche während der Spannung bis zur endlichen Versöhnung dauert, zur Homousie hindurchgehen, welche also erst das letzte Moment ist, das ohne die beiden vorausgegangenen gar nicht verständlich ist (66). Der übrigens mit Unrecht sogenannte Tritheismus war noch immer eher imstande, vieles begreiflich zu machen (68). Es ist

[1]) Vgl. K. Schlutter: Schelling und die Christologie. Gött. Lic. Dissert. 1915.

also auch erlaubt, die drei Personen als die sukzessiven Herrscher dreier verschiedener Zeiten zu denken, nämlich der großen oder Weltzeiten — der *χρόνων αἰωνίων*: 1. Der Zeit der ausschließlichen Macht des Vaters. 2. Der Zeit der jetzigen Schöpfung, wo alles Sein dem Sohn übergeben, also die Macht des Sohnes über das Sein auch eine ausschließliche ist. 3. Der Zeit, in der keine Zeit mehr sein wird, also selbst Ewigkeit (71). Zwar wirkte im Heidentum die vermittelnde Persönlichkeit nur als natürliche Potenz, aber, da der wahre Sohn, der eigentliche Christus doch auch in dieser ist, so war Christus auch schon in der Mythologie, wenngleich nicht als Christus (74). Heidentum und Judentum waren zwar getrennte Ökonomien, die erst im Christentum zusammenfließen sollten (75). Eine Religion, die nicht von der Welt her, die nicht durch alle Zeiten ist, kann nicht die wahre sein. Das Christentum muß also auch im Heidentum gewesen sein. . . . Es wäre der menschlichen Natur unmöglich gewesen, Jahrtausende lang bloß vom Irrtum zu leben; ein nur mit Nichtigkeiten erfülltes menschliches Bewußtsein konnte nicht dauern. Es ist undenkbar, daß die Menschheit Jahrtausende hindurch ohne allen Bezug zu demjenigen Prinzip gestanden hatte, in dem allein das Heil ist (77). Das Heidentum — eben darum weil das Christentum nicht seine absolute Negation, sondern seine Wahrheit ist — hat auch in sich selbst eine relative Wahrheit (78). Also Christus war vorher nicht überall nicht da, er war da, nur verhüllt, im Heidentum durch einen doppelten, im Judentum, daß ich so sage, durch einen einfachen Vorhang (88). Es gibt eine doppelte Geschichte der vermittelnden Potenz, es gibt gleichsam eine historia sacra und eine historia profana ihrer Wirkung (119). Der Mensch Jesus ist nicht durch einen neben dem Akt der Entäußerung hergehenden oder mit ihm bloß verbundenen Akt der göttlichen Allmacht, sondern ist rein und bloß durch den Akt der Entäußerung selbst entstanden (159). Die *κένωσις* ist nicht eine Entschlagung der wesentlichen Gottheit, sondern der der unwesentlichen, eigentlich in bezug auf den Sohn selbst nur zufälligen *μορφή θεοῦ* (160). Unsere Annahme ist, daß Christus den Stoff seiner Menschwerdung aus seiner eigenen Substanz geschöpft, die aber vom Göttlichen in ihm zur Potenz eines Menschen herabgesetzt worden — wir setzten hinzu, daß diese Potenz eines Menschen völlig demselben organischen Prozeß unterworfen worden, der notwendig ist, damit ein wirklich wahrer Mensch entstehe (182). Das ist unsere Vorstellung, inwiefern nach dieser der Logus oder das unmittelbare subjektum incarnationis weder Gott noch Mensch, sondern ein Mittleres = eine natura sui generis ist, die man nicht Gott und nicht Mensch heißen kann (185). Christus ist erst in der Menschwerdung Gott und Mensch zugleich und in einer Person, wie er vor der

Menschwerdung Gott und Außergöttliches in einer Person war, wo aber das Göttliche durch das Außergöttliche verhüllt wurde (186). Nicht seiner wahren Gottheit entäußert er sich in seiner Menschheit, sondern seiner falschen. Eine Entgottung findet nicht in der Menschwerdung statt, sie hatte schon vorher stattgefunden. Da war der Logos entgottet, als er außergöttliche, bloß kosmische Potenz ward, aber nicht selbst sich dazu machte, wie er sich selbst zum Menschen macht (187). Aber gerade und nur durch diese conversio gewinnt er wieder seine Einheit mit dem Vater und so seine eigene Gottheit (187). Die Menschheit Christi kann nur als durch einen actus continuus der Entäußerung bestehend gedacht werden (192). — Daß Christus an unser Statt gelitten, ist nun einmal die entschiedenste Behauptung der christl. Urkunden (201). Der Mensch war dem Prinzip des göttlichen Unwillens verfallen und völlig in dessen Gewalt. Gegen ihn war dieses Prinzip in seinem vollen Recht. Nachdem nun aber einmal durch Christi Tod die Macht dieses Prinzips völlig erschöpft war, so konnte der Mensch in Kraft Christi, sofern er Christum anzog, seine Wiederversöhnung mit Gott finden (204). Christus tritt gegenüber von Gott an die Stelle des Menschen, überkleidet ihn, bedeckt ihn gleichsam, so daß der Vater in dem Menschen nicht mehr ihn selbst, sondern Christum den Sohn erblickt (205). Die Auferstehung Christi war der entscheidende Beweis der Unwiderruflichkeit seiner Menschwerdung, und daß er sich von seiner Gottheit nichts als die göttliche Gesinnung, den göttlichen Willen vorbehalten (219). Tatsachen wie die Auferstehung Christi sind wie Blitze, in welchen die höhere d. h. die wahre innere Geschichte in die bloß äußere hindurchbrechend hineintritt (219). Die äußere Geschichte nicht aufzulösen in jene höhere, aber ihren Zusammenhang mit dieser zu erhalten, — dies ist . . . Philosophie der Offenbarung (220). Wie sieht das Christentum im Verhältnis zu sich jene blinde Macht, jenes Prinzip des Heidentums an? . . . Dieser Fürst der Finsternis wird Satan genannt (241). Wenn gleich in einem großen Teil des N. T. Satan als vorzüglicher Urheber des Bösen und insofern als Feind Gottes beschrieben wird, so erscheint er doch anderwärts als ein zur göttlichen Ökonomie selbst gehöriges, und insofern von Gott anerkanntes Prinzip (247). Die Persönlichkeiten in jener höheren Geschichte sind nicht stillstehende, unbewegliche, also ist auch ihr Begriff selbst ein beweglicher, und so auch Satan — der Urheber des Widerspruchs, der allgemeine Verunreiniger —, durch den zuerst der Tod, die Zwietracht, das Böse selbst in die Welt kam — Satan ist ein anderer in seinem Anfang, ein anderer in seinem Ende (250). Der Satan ist das durch den göttlichen Unwillen gesetzte B. . . . er ist nicht ein unbedingt böses, sondern ein zu der göttlichen Weltregierung

selbst notwendiges Prinzip (253 c. f. 260, 261). — Die mosaische Geschichte des sogenannten Sündenfalls enthält reine, göttliche Wahrheit, aber so, wie sie einem noch auf dem Standpunkt der Mythologie stehenden Bewußtsein erscheinen kann (265). Satan ist seinem letzten Grunde nach das an sich, seiner Natur nach, nicht Seiende, was nur durch Täuschung und falsche Vorspiegelung verlangen kann, das Seiende zu sein (269). Dieser Geist ist ewiger Hunger nach Wirklichkeit (271). Das notwendige principium movens aller Geschichte (271). Gott will den Satan nicht an sich, aber als Mittel (274). Seit den Zeiten der Apostel hat kaum ein Mensch dem Satan mehr ans Leben gegriffen, mit seiner eigensten und innersten Kraft sich gemessen, als wie Luther (278). — Die Reformation war ihrem tiefsten Grunde nach nichts anderes als die zuletzt gelungene Erhebung des Ansehens Pauli über die unbeschränkte Autorität des h. Petrus. Ist derjenige ein Protestant, der außer der auf die Autorität Petri gegründeten Kirche, unabhängig von ihr sich hält, so ist der Apostel Paulus der erste Protestant, und die älteste Urkunde, die der Protestantismus für sich aufzuweisen hat, die magna charta desselben, ist das zweite Kapitel des Briefes an die Galater (310). Es kann hier nicht darum zu tun sein, irgendeine besondere Form, in der das Christentum jetzt existiert, einseitig zu bevorzugen. Die wahre Kirche ist in keiner dieser Formen allein, sondern das ist wahre Kirche, die von dem durch Petrus gelegten Grund durch Paulus in das Ende geht, welches die Kirche des heiligen Johannes sein wird (310). Beide (Katholizismus und Protestantismus) sind nur vermittelnde Glieder der einen und wahren Kirche, die werden soll (316). Bei den romanischen Nationen erscheint das Christentum fast durchaus als ein nur von außen ihnen Gekommenes, in den Deutschen scheint es Natur zu sein (316). In Deutschland werden sich die Schicksale des Christentums entscheiden; das deutsche Volk ist anerkannt das universellste; lange Zeit auch galt es für das wahrheitsliebendste, das der Wahrheit alles, selbst seine politische Bedeutung zum Opfer gebracht hat. Im deutschen Reich hatten die alte Kirche und das neue Bekenntnis nebeneinander mit gleichen politischen Rechten existiert (320). Ich bin hier nicht veranlaßt, den Apologeten des Protestantismus zu machen, mein Standpunkt ist überhaupt das Christentum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwicklungen, mein Ziel jene erst wahrhaft allgemeine Kirche (wenn Kirche hier noch das rechte Wort ist), die allein im Geist zu erbauen ist, und nur im vollkommenen Verständnis des Christentums, seiner wirklichen Verschmelzung mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntnis bestehen kann (321). Der Protestantismus soll erkennen, daß er bloß Übergang; Vermittlung, daß er nur

etwas in bezug auf das noch Höhere ist, das er zu vermitteln hat. Aber eben darum hat er allein eine Zukunft, die für die erstarrte petrinische Kirche abgeschnitten ist, die selbst endlich nur durch Hilfe des Protestantismus in diese Zukunft gelangen kann (321). Auch später noch blieb Philosophie der Deutschen Ruhm und Erbteil. Sollte nun diese lange ruhmvolle Bewegung mit einem schmählichen Schiffbruch enden, mit Zerstörung aller großen Überzeugungen und somit der Philosophie selbst? Nimmermehr? Weil ich ein Deutscher bin, weil ich alles Weh und Leid wie alles Glück und Wohl Deutschlands in meinem Herzen mitgetragen und mitempfunden, darum bin ich hier: denn das Heil der Deutschen ist in der Wissenschaft" (367. Erste Vorlesung in Berlin am 15. November 1841.) — Der Staat ist nicht Endzweck, darum ist auch die Herstellung des vollkommensten Staates keineswegs das Ziel der Geschichte: ein vollkommenster Staat ist in dieser Welt ebenso unmöglich, wie ein vollkommenster Mensch, solche Vorstellungen sind apokalyptisch und Gegenstände der Schwärmerei. Vielmehr ist es die Aufgabe des Staates, den Individuen die größtmöglichste Freiheit zu verschaffen, eine Freiheit, die über den Staat hinausgeht und ihr Ziel nur jenseits desselben erreicht, darum auch nie rückwärts auf ihn oder in ihm wirkt (K. Fischer: Schelling 734). Das lezte und auf alle Weise begehrenswerte Ziel ohne Frage ist, daß die Kirche von dem Staat frei werde, denn dieses Freiwerden würde nur das Zeichen ihrer eigenen inneren Vollendung sein (Vorwort . . . S. W. X. 413).

§ 7. Die Erlanger lutherische Theologie.

J. Chr. K. v. Hofmann (1810—1877) [1]). Thesen von 1838: Notione regenerationis sublata tollitur omnis theologia. Trinitas duplex est aeterna et temporalis. — „Weissagung und Erfüllung im Alten und im Neuen Testament". Erste Hälfte 1841, zweite Hälfte 1844: In der Weissagung gibt der jedesmalige Augenblick seine in ihm liegende Zukunft an den Tag, I 9. Beides, Weissagung und Erfüllung, kommt von Gott, er schafft, daß ein späteres in einem früheren vorgebildet oder zuvor durch Zeichen bedeutet oder von Menschen vorausgesagt werde; er schafft auch, daß das vorgebildete, vorbedeutete, vorausgesagte eintrifft. Es ist beides Äußerung des in der Welt und vornehmlich im Menschen lebenden gegenwärtigen Gottes, Wirkung des Geistes auf die

[1]) PRE[3] und Wapler: J. v. Hofmann 1914.

Seele, I 16. Inspiration ist Geisteswirkung auf den Menschen in der Unfreiheit seiner individuellen Natur, I 27. Um die geschichtliche Stellung von Erzeugnissen der Inspiration würdigen zu können, muß man erst das Maß gefunden haben, mit welchem alle geschichtlichen Erscheinungen zu messen sind. Dies Maß liegt aber im Ergebnis der Geschichte, in welcher beschlossen liegt, was zuvor in zahlreichen Richtungen auseinander und ineinander gelaufen. In welchem Verhältnisse eine einzelne Tatsache zum Endergebnisse aller steht, das ist ihr Wert und ihre Bedeutung, I 32. In dem heiligen und seligen Menschen Jesus ist die Geschichte, welche zwischen Gott und Menschen geschieht, zu einem vorläufigen Abschluß gekommen, dessen wir durch das Zeugnis des Geistes Gottes untrüglich gewiß werden, I 32. Alles, was Hoffnung gibt auf die erste oder zweite Erlösungstat Gottes in Christo, gehört zum wesentlichen Inhalte der Geschichte, I 39. Da nun Christus aber Person war, ehe er Mensch wurde, da er ewiger Gott ist, so geschieht seine Vorausdarstellung nicht ohne ihn, sondern kraft seiner Gemeinschaft mit dem, welcher ihn in das Fleisch zeugen wird. Ihn haben die Heiden in der Schöpfung empfunden, aber von ihr nicht unterschieden, und darum mit ihr um ihres Todes willen betrauert: Cadmilus und Dionysos und Adonis nennen sie ihn, und weinen zu frühe um ihn, lange bevor er am Kreuze starb . . . Die Heiden wissen von Gottessöhnen viel zu frühe, lange bevor Jesus der Sohn Gottes erhöht und zu einem Herrn über alles gemacht wurde, I 39. Der Sohn ist auch dort, wo ihn die Welt noch nicht gegenwärtig kannte, sondern nur heidnisch ahnte oder israelitisch voraushoffte, der vom Vater in der Welt gewollte, gewirkte, gewußte, I 40. Die Selbstdarstellung Christi in der Welt ist der wesentliche Inhalt aller Geschichte, nämlich erstens seine Vorausdarstellung im Leben unserer Natur, zweitens seine Erscheinung im Fleische und Verklärung derselben, drittens die Darstellung seiner verklärten Natur im persönlichen Leben der Christen. Seine Erscheinung im Fleische dient seiner Vorausdarstellung zum Gegenbilde, seiner Darstellung im Leben seiner Gemeinde zum Vorbilde. Sonach haben wir in der Selbstdarstellung Christi in der Welt zugleich Geschichte und Weissagung: Geschichte, nämlich immer fortschreitende Gestaltung der Gemeinschaft von Gott und Mensch; Weissagung, nämlich immer bestimmtere Hinweisung auf die endliche Gestalt der Gemeinschaft von Gott und Mensch. Mit dieser weissagenden Geschichte und mit der Geisteswirkung, durch welche sie geschieht und sich ins Wort faßt, haben wir es zu tun, I 40. Das Wort von Christo ist nicht Lehre zunächst, sondern Geschichte. Lehre, die nicht aus geschichtlichem Boden erwachsen, findet sich im Neuen Testament so wenig wie im alten, I 42.

Wir haben in der Bibel auch keine eigentlichen Lehrschriften, sondern Geschichte und deren Anwendung . . . Wir werden alle neuen Ansätze der Heilsgeschichte in der Schrift erwarten müssen, I 47. So gewiß nun die ganze Geschichte der christlichen Kirche eine Entfaltung ihres Anfanges ist, so gewiß entsprechen auch die Schriften, welche der heilige Geist zur Befriedigung jener ersten Bedürfnisse gewirkt hat, allen nachmaligen Bedürfnissen der aus jenen Anfängen herangewachsenen Gemeinde 48. Das eigentümliche der Schrift besteht darin, daß alle Anfänge der Gemeinde Gottes, der jüdischen zuvor, der christlichen hernach ins Wort gefaßt sind. Wirkung des heiligen Geistes hat die biblischen Bücher hervorgebracht, Wirkung des heiligen Geistes hat sie auch zusammengebracht; unter dem, was man Inspiration nennt, muß man beide Wirkungen zusammen begreifen 49. Der Einklang zwischen unserem Heilsbedürfnis und den berichteten Heilstatsachen einerseits und zwischen diesen und dem Ja der Bekräftigung desselben, das wir in uns vernehmen, andererseits, gewährt eine Gewißheit, welche durch keine Beweisführung gewirkt werden könnte. Unser Heilsbedürfnis weist zurück in einen Willen Gottes an den Menschen, dessen Verwirklichung auch an uns zu erwarten steht; die berichteten Heilstatsachen sind dann Erfahrungen außer uns, das Zeugnis ihrer Bekräftigung eine Erfahrung in uns, deren Einstimmigkeit mit jenem Bedürfnis keinen Zweifel an ihrer Göttlichkeit übrig läßt, wenn man nicht das Bedürfnis selbst verleugnet, mit welchem sie stimmen 52.

„Der Schriftbeweis. Ein theologischer Versuch," 1. Aufl., 1852ff., zitiert nach der 2. durchgängig veränderten Auflage, I 1857. Als eine Beweisführung meine ich die Schriftbeweisführung, welche der Theolog dem Theologen für ein von ihm selbst geschaffenes Lehrganzes leistet. Denn es ist ebenso wahr, daß jeder seine eigene Theologie hat, nämlich jeder, der überhaupt eine hat, als es unwahr ist, daß jeder seinen eigenen Glauben hat, wenn er nämlich überhaupt einen hat (4). Das Christentum ist gegenwärtiger Tatbestand in Jesu Christo vermittelter Gemeinschaft Gottes und des Menschen (7). Das Christentum ist die in Jesu Christo vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit (8). Nicht ein Christentum, sein Christentum will sich darstellen, welches dann aber in dem Maße als der Theolog persönlich inner der Gemeinde Gotte durch Christus geeinigt ist, das Christentum sein wird (8). Die Erkenntnis einer Aussage des Christentumes muß vor allem Selbsterkenntnis und Selbstaussage des Christen sein . . . Freie, nämlich in Gott freie Wissenschaft ist die Theologie nur dann, wenn eben das, was den Christen zum Christen macht, sein in ihm selbständiges Verhältnis zu Gott, in wissenschaftlicher Selbsterkenntnis und Selbstaussage den Theologen

zum Theologen macht, wenn ich der Christ mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft bin (10). Die systematische Tätigkeit, welche ich meine, ist nun weder Beschreibung der christlich-religiösen Gemütszustände, noch Wiedergabe des Inhaltes der Schriftlehre und Kirchenlehre, wie sich derselbe in mir eigentümlich gestaltet hat, noch auch Herleitung der christlichen Erkenntnisse aus einem obersten Satze, sondern Entfaltung des einfachen Tatbestandes, welcher den Christen zum Christen macht und vom Nichtchristen unterscheidet, zur Darlegung des mannigfaltigen Reichtumes seines Inhaltes (11). Um aber die so ausgesagte Tatsache des Christentums zur Darlegung ihres mannigfaltigen Inhalts gelangen zu lassen, bedarf es eines Denkens in ihr (13). Über den Umfang des Lehrganzes welches entstehen will, kann hier, wo im Ausgangspunkte das Ganze schon beschlossen liegt, ein Zweifel nicht wohl aufkommen. Aber auch über die Folge nicht, in welcher es entsteht. Denn das Verhältnis Gottes und der Menschheit, wie es in uns gegenwärtig ist, gibt sich einerseits als geschichtlicher Vollzug eines ewigen Verhältnisses, andererseits als die Mitte der Vollzugsgeschichte dieses letzteren zu erkennen. Das ewige als Voraussetzung des geschichtlichen ist sonach das erste, worauf die geschichtliche Gegenwart führt: mit ihr beginnt das System. Das übrige ist Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft der Vollzugsgeschichte jenes ewigen Verhältnisses. Die Vergangenheit erkennt man an der Gegenwart als die geschichtliche Voraussetzung, die Zukunft als die geschichtliche Erfüllung derselben, denn das gegenwärtige Verhältnis Gottes und der Menschheit trägt notwendig vermöge seiner Vollkommenheit die Merkzeichen der in ihm zum Abschluß gekommenen Geschichte in der Art an sich, daß sich ihm alle wesentlichen Tatsachen derselben in der ihnen wesentlichen Folge absehen lassen müssen, ohne daß es dazu der Beihilfe anderer geschichtlicher Überlieferung bedarf, als solcher, deren Anerkennung außer allem Streit und Zweifel liegt. Andererseits ist aber doch jenes Verhältnis nur insofern vollkommen, als es in Christo vermittelt ist. Da nun der Mensch von dem Christen, die Menschheit von der Christenheit noch unterschieden werden kann, so ist dasselbe hinieden noch unvollkommen, und fordert vermöge dieser seiner Unvollkommenheit, als Anfang des Endes, eine zukünftige Geschichte, deren Inhalt nicht minder an ihm wahrzunehmen sein muß, da sie nur in der Selbstvollziehung des schon Vorhandenen bestehen kann, und die Gegenwart, wie Verbürgung der Zukunft, so auch Weissagung auf dieselbe ist. Dies der Umfang und die Ordnung des durch wissenschaftliche Selbsterkenntnis und Selbstaussage des Christen entstehenden Lehrganzen (13 u. 14). Das Christentum hat ein dreifaches von der wissenschaftlichen Tätigkeit des

Theologen unabhängiges Dasein, in dem unmittelbar gewissen Tatbestande der Wiedergeburt des Christen, in der Geschichte und dem Bestande der Kirche und in der heiligen Schrift. Hierin hat dasselbe ein ebenso vielfaches, das dreifach einige Zeugnis des heiligen Geistes für sich, dessen Einklang mit der wissenschaftlichen Aussage des Theologen erst der volle Beweis für die Richtigkeit der letzteren ist (23). Nicht bloß aus der ganzen Schrift, sondern auch mit der ganzen Schrift haben wir den Beweis zu leisten, wenn anders ihr als dem Ganzen und den einzelnen Teilen nur in ihrem Verhältnisse zum Ganzen, die eigentümliche Geltung für die christliche Gemeinde zukommt (25). Es sind vor allem die in der Schrift kundgetanen Tatsachen eines geschichtlichen Verlaufes, welche zum Beweise dienen wollen . . . Wir haben also jegliches in ihr an seiner geschichtlichen Stelle, in seinem geschichtlichen Zusammenhange aufzunehmen (25). Da es durchweg das in Christo vermittelte tatsächliche Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit ist, welches in der Schrift zur Darstellung kommt, nur immer auf anderen Stufen seines Werdens, so müssen wir auch jede einzelne Tatsache, welche Verwirklichung dieses Verhältnisses ist, durch alle ihr entsprechenden Stufen der heiligen Geschichte hindurch begleiten (26). Also wenn dasselbe Tatsächliche den Inhalt von System und Schrift ausmacht; wenn alle Tatsachen des Systems die ganze, in sachgemäßer Ordnung verglichene Schrift für sich haben, nach Wesen und Bedeutung, nach Inhalt, Ausdruck und Maß: endlich, wenn die Gesamtgestalt des Systems und die der Schrift einander durchaus entsprechen — dann ist der Schriftbeweis für das System geleistet (32).

Das Lehrganze: die Liebesgemeinschaft Gottes und des Christen hat zu ihrer ewigen Voraussetzung ein innergöttliches Verhältnis, welches Gemeinschaft Gottes und des Menschen Jesus im Geiste beider und als solches die geschichtliche Voraussetzung der Gemeinschaft Gottes und des Christen geworden ist . . . Damit, daß Gott dreieinig ist, will er auch den Menschen Gottes, daß er werde. Dieser sein Wille ist gleich ewig, wie seine Dreieinigkeit, und daß er dreieinig ist, das ist eins damit, das er die Liebe ist (Schriftbeweis I 36). Es beruht der innergöttliche Willensgedanke, dessen Verwirklichung das Christentum ist, auf einer Dreipersönlichkeit Gottes mit einem innergöttlichen Verhältnis, in welchem Gott sich selbst innergöttlich, ewig zur Dreipersönlichkeit bestimmt, wir sagen nun nicht mehr bloß, Gott ist das ewige Ich, sondern sagen, er ist der ewig Dreipersönliche. So kennen wir ihn auf Grund der Verwirklichung seines ewigen Liebeswillens. Aber dann kennen wir seine Dreipersönlichkeit auch nur im

Zusammenhang mit jenem seinem ewigen Liebeswillen . . . Für die christliche Erkenntnis ist die göttliche Trinität Gottes ewige Selbstbestimmung nach innen in Zusammenhang mit seiner ewigen Selbstbestimmung nach außen (Ethik 1878 S. 26). Also in geschichtlicher Wirklichkeit sehen wir die Schrift das trinitarische Verhältnis in Gott erfassen, sofort aber, indem sie es in seine Vorweltlichkeit zurückführt, als ewiges, als die ewige Voraussetzung seiner geschichtlichen Wirklichkeit. Das aber so, daß sie nicht aussagt, was es um dasselbe in seiner Ewigkeit ist, sondern nur, daß es ewig ist (203). Das innergöttliche Verhältnis hat sich in eine geschichtliche Selbstvollziehung und somit seine ewige Gleichheit in eine geschichtliche Ungleichheit begeben. Die in sich selbst ungleich gewordene Dreieinigkeit ist es, welche mit ihrer ersten Selbstbetätigung den Anfang der geschichtlicher Verwirklichung des ewigen Gotteswillens gesetzt hat (37). — Das Verhältnis zu Gott, in welches der Mensch geschaffen worden, ist nicht sofort kraft seiner Selbstbestimmbarkeit sein persönliches Verhalten geworden; sondern erst durch eine von Jesu Christo ausgegangene Wirkung, welche ihn zur Verneinung seines bisherigen Verhaltens bestimmte, ist er zu einem jenem Verhältnisse entsprechenden Verhalten gekommen. Sonach muß seine kraft der anerschaffenen Selbstbestimmbarkeit geschehene Selbstbestimmung eine der Verwirklichung des ewigen Gotteswillens widerstreitende gewesen sein (38). Die Wirkung, welche den Menschen widergöttlich bestimmt hat, kam weder von Gott noch von der unpersönlichen Welt, sie muß also von jener Geistervielheit hergekommen sein, welche der körperlichen Welt zur Hervorbringung der Vielheit ihrer Einzelerscheinungen innewaltet . . . von einem in der Geistvielheit Gott widerstreitenden, obwohl auch so der Vollbringung seines ewigen Rates dienstbaren Willen (38 u. 39). — Da Jesus göttliches Ich gewesen, ehe er Mensch geworden, so hat er sich nicht anders in menschlicher Natur vorgefunden, als wie er zuvor gewollt, daß sie die seine werde. Er hat sie aber gewollt für den Zweck der Herstellung einer in ihm vermittelten Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, um also mit der Menschheit in eine Gemeinschaft zu treten, vermöge welcher sie vollkommener Gemeinschaft mit Gott teilhaftig werde. Er wird also die menschliche Natur so zu der seinigen gemacht haben, daß er in ihr der Menschheit angehörte, wie sie infolge der Sünde war, aber ohne sündig zu sein, und daß er sie zum Mittel der Betätigung seiner ewigen Gottesgemeinschaft hatte, aber einer Betätigung derselben, welche unter der durch die Schöpfung und durch die Sünde gesetzten Bedingtheit der menschlichen Natur geschah (46). Da der Gegensatz Gottes des Vaters und seines den Folgen der Sünde

unterstellten Sohnes seinen Grund in dem zu lösenden Widerspruche zwischen dem ewigen göttlichen Liebeswillen und der Gottes Zorn heischenden Sünde der Menschheit hatte, so wird er sich bis dahin vollzogen haben, wo des Sohnes persönliche Gemeinschaft mit dem Vater unter aller Folge der Sünde, also bis in den Tod, zu Ende bewährt und hiermit in seiner Person jener Widerspruch gelöst war (47). Nachdem sich nun aber der Gegensatz des Vaters und des Sohnes, in welchen das innergöttliche Verhältnis mit Jesu Menschwerdung eingetreten war, und die Gemeinschaft des Sohnes mit der sündigen Menschheit, vermöge welcher er aller Folge der Sünde unterstand, bis dahin vollzogen hatte, daß der Vater dem Sohne und dieser sich selbst das Äußerste, was dem sündigen Menschen nach seiner Naturseite durch Gottes Zorn widerfahren kann, durch den Haß des in den Ungerechten wirksamen Argen hatte widerfahren lassen; so war in der persönlichen Liebesgemeinschaft Gottes des Vaters und des unter aller Folge der Sünde bewährten Jesus der Widerspruch zwischen dem ewigen Liebeswillen Gottes und der Gottes Zorn heischenden Sünde der Menschheit gelöst, weil ein Verhältnis Gottes und der Menschheit verwirklicht, für welches die Schuld der Sünde und Gottes Zorn nicht mehr, und welches aller Wirkung des Argen entnommen war, indem es seine Bestimmtheit nicht mehr von der Sunde der sich selbst fortpflanzenden Menschheit hatte, sondern von der inner der sündigen Menschheit und unter der Folge ihrer Sünde bis zu Ende bewährten Gerechtigkeit des Sohnes Gottes (48).

„Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren" (I 1856, II 1857, III 1859, IV 1859). So meine ich die Unterstellung des ewigen Sohnes Gottes unter den Zorn Gottes gegen die Menschheit. Zwischen ihm und einem stellvertretungsweise an ihm geschehenen Vollzuge des göttlichen Strafgerichtes wider die Menschheit bleibt der sehr wesentliche Unterschied, daß nicht der Sohn Gegenstand des Zornes des Vaters ist, wenn auch nur stellvertretungsweise, sondern die Menschheit, und daß nicht die Strafe, welcher die unerlöste Menschheit für ewig anheimgefallen wäre, an dem Sohn vollzogen worden, sondern ihm sein Heilandsberuf Ursache aller der Leiden geworden ist, welche derselbe infolge seines Einkommens in die adamitische Menschheit mit sich brachte. Nicht ihn, anstatt uns, hat der Zorn Gottes betroffen, so daß die Strafe nun vollzogen ist und nicht mehr vollzogen zu werden braucht; sondern die Übel, in welchen sich Gottes Zorn wider die sündige Menschheit vollzieht, hat er in der mit seinem Heilandsberufe gesetzten Weise erlitten (II 102). Mit der Sühnung selbst hat Gott seiner Liebe zur Menschheit, der er die Sünde vergeben wollte, während er ihr um der-

selben Sünde willen zürnte, heiliger Weise ein Genüge getan, indem er machte, daß ihre Sünde aufhörte, ihm, dem Heiligen, Ursache des Zorns gegen uns zu sein. Der rechte Begriff von Sühnung ist also dieser, daß sie Gutmachung der Versündigung, also eine der Versündigung gegensätzlich entsprechende Leistung ist, kraft deren sie aufhört, dem, an welchem sie begangen worden, gerechte Ursache des Zorns gegen den zu sein, welcher sie begangen hat. Solche Sühnung hat Gott beschafft. Nicht konnte er von Rechts wegen nicht mehr strafen, weil die Strafe vollzogen war, sondern weil er der Menschheit vergeben wollte, hat er ihr eine nicht aus ihr gekommene, aber in ihr zustande gekommene Gerechtigkeit geschenkt. Diese Gerechtigkeit besteht nun nicht darin, daß etwas bloß erlitten, auch daß bloß etwas getan werde, sondern in der Person des menschgewordenen Sohnes Gottes, mit seiner unter aller Folge der Sünde bewährten ewigen, nun aber auch menschlichen Heiligkeit besteht sie (II 105). Wie ich das Geheimnis unserer Versöhnung fasse, ergibt sich sein Verständnis aus dem der Menschwerdung unseres Versöhners. Denn die Geschichte, deren Ergebnis unsere Versöhnung ist, was ist sie anderes als der Vollzug desjenigen Verhältnisses zu Gott dem Vater, in welches der Sohn mit seiner Menschwerdung eingetreten ist? (II 106). —

„Die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht.“ Erster Teil 1862. Eine zusammenhängende Untersuchung der neutestamentlichen Schrift will ich anstellen, von der ich das Ergebnis erhoffe, daß sie sich als die heilige Schrift, welche sie meinem Glauben ist, auch wissenschaftlich erweisen werde (1). Man wird vor allen Dingen, was Aufgabe der Dogmatik und was Aufgabe geschichtlicher Untersuchung ist, in der Art scheiden müssen, daß es sich dort um die heilige Schrift überhaupt, hier dagegen um die uns so oder so vorliegende heilige Schrift handelt (46). Nachdem die auf systematischem Wege zur Aussage gekommene heilige Geschichte neuen Testamentes auf Grund des Bedürfnisses, welches sich für die Zwischenzeit der Kirche zwischen ihrem Ursprunge und ihrem Ziele ergibt, mit einem Satze abgeschlossen ist, welcher die Entstehung eines diesem Bedürfnisse entsprechenden Denkmals jener Geschichte zum Inhalte hat; folgt erstlich die geschichtliche Untersuchung der uns vorliegenden neutestamentlichen Schrift, aus welcher sich ergeben wird, ob und in welchem Umfange sie das ist, was dort benannt worden, und folgt zweitens ein Überblick der Geschichte der Kirche in ihrem Verhältnisse zu dieser neutestamentlichen Schrift, aus welchem sich ergeben wird, ob und in welchem Umfange sie der Kirche das gewesen und geworden ist, was dort von einer ihrem Bedürfnisse entsprechenden neutestamentlichen Schrift gesagt war (52). Nur

einen Teil der hier beschriebenen Arbeit unternehme ich jetzt zu tun. Ich beschränke mich auf die geschichtliche, nämlich im weiteren Sinne geschichtliche, Untersuchung der neutestamentlichen Schrift. Da handelt es sich vor allem darum, einen für solche Untersuchung geeigneten Ausgangspunkt zu finden, an welchem sie eine gesicherte geschichtliche Unterlage habe. Sodann werden die einzelnen Bestandteile der neutestamentlichen Schrift in derjenigen Aufeinanderfolge, welche durch den Ausgangspunkt gegeben ist, zu untersuchen sein. Auf Grund dieser Untersuchung, deren Ergebnis das Verständnis und die Würdigung der einzelnen Schriften ist, will hiermit der Gesamtinhalt derselben, erstlich die darin beurkundete Geschichte und zweitens die darin enthaltene lehrhafte Deutung und Anwendung der gesamten heiligen Geschichte samt der Voraussicht ihres schließlichen Ausganges, also in Gestalt einer biblischen Geschichte und biblischen Theologie neuen Testamentes einheitlich zusammengefaßt sein. Können wir hiernach übersehen, welches der eigentümliche und einheitliche Inhalt der neutestamentlichen Schrift, und wie jeder einzelne ihrer Bestandteile daran beteiligt, also was er im Verhältnisse zum Ganzen derselben ist; so vergleichen wir damit die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons, um zu sehen, wie es geschichtlich dazu gekommen ist, daß jene Schriftstücke, deren Verhältnis zueinander wir vorhin erkannt haben, in der Einheit einer Schrift neuen Testamentes zusammengebracht wurden. Erst jetzt, wenn die Zusammengehörigkeit derselben sowohl aus ihrem inneren Verhältnisse zueinander, als auch aus der Geschichte ihrer Zusammenstellung zum Kanon klar ist, wird es an der Zeit sein, die gesamte Beschaffenheit dieses Schriftganzen in der Art zu zeichnen, daß sich erkennen läßt, welcher Art die Wirkung des heiligen Geistes gewesen ist, durch welche es hervorgebracht worden. Den Schluß der ganzen Arbeit bildet endlich die Untersuchung, in welchem Verhältnis dieses Schriftganze zum alttestamentlichen steht, indem sich hieraus ergeben wird, mit welchem Rechte die Kirche in beiden zusammen ihre heilige Schrift erkennt. Würde das Ergebnis meiner Arbeit sein, daß wirklich von dem vorliegenden neutestamentlichen Schriftganzen gilt, was mein Lehrsatz von einer neutestamentlichen heiligen Schrift aussagt, so wäre gegenüber der sonstigen Weise von der heiligen Schrift zu handeln, ein Vierfaches gewonnen. Erstens wäre vor allem das Ganze der neutestamentlichen Schrift als inspiriert erkannt, und nicht erwüchse diese Erkenntnis aus der Beantwortung der Frage nach der Inspiration der einzelnen Schriften. Zweitens wäre es nicht in so untunlicher Allgemeinheit für inspiriert erkannt, sondern mit derjenigen näheren Bestimmtheit, welche mit dem Zwecke seiner Hervorbringung

gegeben ist. Drittens würde nun weder die Inspiration noch die Kanonizität eines Bestandteiles dieses Schriftganzen von der amtlichen Stellung, dem Apostoltum seines Verfassers abhängen, sondern sie wäre durch das erkannte Verhältnis des Teiles zum Ganzen gesichert. Und weiter würde die Echtheit einer einzelnen Schrift nicht mehr bloß durch äußere Gründe, sondern zugleich durch die Stelle, welche sie in dem Schriftganzen einnimmt, verbürgt erscheinen (S. 52—54). Der Brief an die Galater bietet den zum grundlegenden Beginn unserer Untersuchung erforderlichen geschichtlichen Anhalt (57).

„Lutherische Ethik“ [1]) in der „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“ 1863: Wie kann nun die Wissenschaft des christlich Sittlichen von der Idee des Sittlichen überhaupt ausgehen oder von der sittlichen Anlage des Menschen, wenn doch die Wahrheit des sittlich Guten dem Christen nicht anders offenbar ist, als in Jesu Christo? ... Es gibt keinen anderen Ausgangspunkt für die theologische Ethik, als den, ihren Weg von vornherein von dem der philosophischen abscheidenden, welcher ihr in dem Tatbestande des durch den Glauben an Christum gerechtfertigten Sünders gesetzt ist; und wenn es anders mit dem seine Richtigkeit hat, was man von dem materialen Prinzipe unserer Kirche sagt, durch das es sich von der reformierten unterscheide, so kann es keinen anderen Punkt geben, von welchem eine lutherische Darstellung des christlich-sittlichen Lebens ausgehe, als dem das christlich-sittliche Leben als in und mit ihm gesetzten umschließenden Punkte der Glaubensgerechtigkeit (253). Dann erscheint es aber der Wissenschaft des christlich-sittlichen Lebens wesentlich, keine Forderung dessen zu sein, was werden soll, geschweige Aufstellung eines Ideals, sondern Beschreibung dessen, was wirklich ist (253). Dann ist aber die Wissenschaft des christlich-sittlichen Lebens Beschreibung des ganzen Verhaltens, welches durch den heiligen Geist gewirkt wird. Weder eine Pflichten- noch eine Tugendlehre ist hier am Orte (254).

„Theologische Ethik.“ Abdruck einer 1874 gehaltenen Vorlesung, 1878. Sonach besteht das eigentümliche Wesen des christlich-sittlichen Verhaltens darin, daß der Christ sich als den bewährt und betätigt, der er ist. Der Christ erzeigt sich als den Freien und Seligen, der er ist (90). Es ist die ganze eine Seite des christlich-sittlichen Handelns, die wir in dem Beten der Christen erkannt haben. Wir kennen nun das christlich-sittliche Handeln im unmittelbaren Verhältnis zu Gott (155). Kirche, Familie, Staat und Menschheit das sind die vier sittlichen Gemein-

[1]) Cf. R. H. Grützmacher: Der ethische Typus der Erlanger Theologie in Neue Kirchl. Zeitschrift 1917. Die erste lutherische Ethik im 19. Jahrh. schrieb Harleß 1. Aufl. 1842, 8. Aufl. 1893.

schaften, in welchen wir das christlich-sittliche Handeln aufzuzeigen haben. . . . Die Kirche muß die erste Stelle einnehmen, nicht die letzte (16). Der Christ steht als Christ und Glied der Kirche zu Gott in einem Verhältnis als zu seinem Erlöser, als Mensch als zu seinem Schöpfer, dort als Träger des Geistes der Wiedergeburt, hier als Träger der anerschaffenen menschlichen Natur (303).

„Enzyklopädie" 1879 (aus dem Nachlaß herausgegeben von Bestmann). In dem Maße als die Kirche über sich selbst klar wird, oder in dem Maße als der Kirche bewußt blieb, was es um die Gemeinde sei, hat sie die natürlichen Verhältnisse als solche belassen und sie nicht in geistliche oder kirchliche, in Verhältnisse der Gemeinschaft der Wiedergeburt umsetzen wollen. Daher es die Reformation gewesen ist, welche den natürlichen Beruf der Christen scharf geschieden hat vom geistlichen; ebenso wie sie die natürliche Gerechtigkeit scharf schied von der christlichen Gerechtigkeit. Aber andererseits konnte das Christentum nicht Wohnung machen in den Verhältnissen des natürlichen Lebens, ohne diese sich selbst anzueignen, mit sich selbst zu durchdringen, so daß der Christ anders in ihm lebte als der Nichtchrist. Es mußte eine Angemessenheit derselben für das geistliche Leben und die Gemeinschaft des geistlichen Lebens, die Kirche, hergestellt werden (272). Wir betrachten hiernach die einzelnen Verhältnisse jener Art und welche Umwandlung dieselben in der christlichen Kirche erfahren haben (272). Die Reformation hat die beiden Sphären wohl geschieden, die des weltlichen und kirchlichen, die des natürlichen und geistlichen Lebens und hat den Christenberuf, den für alle gleichmäßigen, in seiner Ursprünglichkeit wieder hergestellt auch in bezug auf die Dinge des natürlichen Lebens. Es war nun wieder alles rein und heilig, dem der es recht und geistlich brauchte (454). [1])

Thomasius (1802—1875). [2]) „Christi Person und Werk; Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus", 1852—62, 2. Aufl. 1856—63. Zitiert nach der 1. Aufl. Die Aufgabe der Dogmatik ist vielmehr, das Dogma aus seinen tiefinnerlichen Gründen und Lebenswurzeln heraus stets neu und frisch zu reproduzieren, und ihm so eine Gestalt zu geben, in welcher es als Aus-

[1]) Cf. Artikel in PRE[3] und von Jordan in „Lebensläufe aus Franken". / [2]) Theologiegeschichtlich würde hier Luthardt (1823—1902) einzureihen sein, der ein Kompendium der Dogmatik (1865 10. Aufl. 1900), Apologetische Vorträge (1864—71), die christliche Glaubenslehre allgemeinverständlich dargestellt (1898), Kompendium der theologischen Ethik (2. Aufl. 1898) verfaßte. Eine selbständige Bedeutung als Systematiker hat er nicht gehabt: „er schloß sich bestimmter an die orthodoxe Lehrtradition an und betrachtete die Hofmann'sche Theologie mehr nur als Mittel um jene aufzufrischen, insbesondere ihre abstrakt-logische Methode durch eine lebendige, heilsgeschichtliche zu ersetzen" (Kunze in PRE[3] Bd. 24).

druck des einen biblisch-kirchlichen Glaubens erscheine, welcher seiner Natur nach immerdar alt und jung zumal ist (I, V). Wir sind vielmehr überzeugt, in dem eigentümlich Lutherischen gerade das zu besitzen, was das wahrhaft Allgemeine, was insbesondere die echte, schriftgemäße Mitte zwischen den konfessionellen Gegensätzen bildet (I, V). Ich stehe mit meiner Theologie nicht sowohl auf als in dem Bekenntnis meiner Kirche und achte mich an dasselbe mit meiner Theologie für gebunden, darum, weil ich in dem Bekenntnis meiner Kirche den Ausdruck meines persönlichen Glaubens mit Dank und Freude erkenne (III, V). Wenn man daher von einer „Erlanger theologischen Schule" geredet hat, so hat man damit nur gezeigt, daß man von Sinn und Tendenz unserer gemeinsamen Tätigkeit so viel als nichts verstand. Und was den Vorwurf der Repristination betrifft, so ist wahr, daß wir an dem Bekenntnis unserer Kirche treu festgehalten und dasselbe nach den vielen Seiten, von denen aus es angefochten war, redlich vertreten haben; aber nicht wahr ist es, daß es uns jemals ein bloß äußerliches Gesetz oder Band gewesen wäre, sondern von Innen heraus, weil wir in ihm den Ausdruck unserer eigenen Überzeugung hatten und weil wir von seiner Schriftgemäßheit überzeugt sind, haben wir uns zu ihm bekannt: ich glaube, darum rede ich. Es ist ferner wahr, daß wir uns in die Theologie nicht nur des sechzehnten, sondern auch des siebzehnten Jahrhunderts hineinlebten — wir waren noch nicht fertig, wir hatten noch vieles zu lernen und gingen deshalb gern bei den großen Meistern der theologischen Systematik, bei einem Chemnitz, Gerhard u. a. in die Schule. Es hat uns auch nicht gereut, wir haben viel von ihnen gelernt, sie sind uns Marksteine an dem Weg unserer eigenen theologischen Entwicklung geworden, aber nie haben wir sie dem festen kirchlichen Bekenntnis gleichgestellt, nie haben wir sie als abschließende Normen und Grenzen theologisch-kirchlicher Wissenschaft angesehen, sondern uns stets eine freie Stellung zu ihnen bewahrt. Vorwärts haben auch wir gewollt auf allen Gebieten der Theologie, nur keinen solchen Fortschritt, der die alten Grundvesten erst abbricht, keinen solchen, der lediglich in der Luft schwebt, sondern einen Fortschritt auf dem alten guten Grunde, einen organischen Fortschritt" (das Wiedererwachen des evangelischen Lebens in der lutherischen Kirche Bayerns 1867, S. 285 ff.). — „Indem wir uns sagen, daß unsere Gemeinschaft mit Gott durch Christum im heiligen Geist vermittelt sei, unterscheiden wir zwischen diesen dreien, zwischen dem mit welchem, durch welchen und in welchem wir Gott versöhnt und geeint sind. Der Vater ist uns ein anderer als der Sohn, der Sohn ein anderer als der Vater, der heil. Geist ein anderer als beide . . . Andererseits aber ist es unserem Glauben nicht weniger

wesentlich, diese drei in eins zusammenzufassen. Es ist eine und dieselbe Gemeinschaft mit Gott, die auf dieser dreifachen Kausalität beruht, derselbe eine Gnadenwille, . . dieselbe Liebe . . .“ Christi Person (50). Die Hypostasen sind Akte des absoluten Willens (opera ad intra), vermöge deren sich Gott selbst diese dreifache Bestimmtheit gibt, dreifach sich selber will und setzt, und eben weil es Willensakte sind, begründen sie einen wirklichen Unterschied. Denn wie sich Gott bestimmt und setzt kraft seines Willens, so ist er auch; und dieser dreifachen Bestimmtheit des Willens und Seins entspricht dann notwendig auch eine dreifache Bestimmtheit oder Gestalt des Bewußtseins, welche jene zum Inhalt und zur Grenze hat (I, 91). Daß Gottes Sohn als Mensch, in der völligen Gleichheit mit uns existiert, beruht auf einem Akte freier Selbstbeschränkung. Selbstbeschränkung aber ist nichts anderes als Willenstat, mithin nicht Verneinung, vielmehr Betätigung des Wesens . . . Selbstbeschränkung widerspricht keineswegs dem Wesen des Absoluten, . . vielmehr liegt es gerade im Begriff des Absoluten, ganz und vollkommen seiner selbst mächtig zu sein . . . Allerdings wird die göttliche Selbstbeschränkung ihre Grenzen haben, aber diese Grenze kann keine andere sein, als der eigene Wille, näher: als die eigene Liebe Gottes. Wie diese göttliche Liebe das einzig denkbare Motiv solcher Akte ist, so auch das einzige Maß ihrer Tiefe und Höhe (II 184 und 185). Indem der Sohn in dieser Liebe sich in die Lebens- und Bewußtseinsform der ihm wesensungleichen, doch ebenbildlichen Kreatur einsetzt, bleibt er in der Entäußerung von sich dennoch in der Identität mit sich. Denn es ist seine eigenste Tat, eine Tat seiner Freiheit, in der er sich selber betätigt und genugtut. Was nach der einen Seite als Veräußerlichung oder Verendlichung der Gottheit erscheint, ist so nach der anderen Seite die tiefste Verinnerlichung ihrer selbst, die Konzentration ihrer Energie auf einen Punkt, welcher seiner Bedeutung nach die umfassendste Manifestation der Allmacht weit überwiegt. Wir dürfen nur nicht die göttliche Selbstbeschränkung von ihrem göttlichen Motiv isolieren, und ebensowenig dürfen wir sie als einen schlechthin vergangenen Willensakt des ewigen Sohnes denken, der sich in einem Momente abgeschlossen hätte, während er vielmehr der immanente Grund seines ganzen geschichtlichen Lebens, das demselben innewohnende Prinzip ist. In dem göttlichen Willensakt aber latitiert das göttliche Bewußtsein, es bildet sozusagen den ewigen Punkt über der geschichtlichen Linie, oder besser, das Zentrum in der Peripherie des geschichtlichen Lebens. Wie ein stilles, seliges Geheimnis trägt der Menschgewordene den Himmel, aus dem er gekommen, in sich, wie eine Erinnerung an eine Heimat, die er verlassen hat, und der er gleichwohl noch angehört;

er weiß sich auch als Mensch des göttlichen Wesens und Lebens teilhaft (186 und 187). Obwohl mit dem Akte der Inkarnation die Person des Gottmenschen vollständig gesetzt ist, so wirkt sie sich doch erst im Verlauf einer allmählichen Entwicklung aus, wie das bei allen Menschen der Fall ist (210). Es ist also ein Prozeß, in welchem die Person des Gottmenschen wird; aber dieser Prozeß bewirkt weder erst die persönliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in ihm, noch ist er eine sich steigernde Durchdringung beider, sondern er hat ihre persönliche Einheit zur Voraussetzung und bringt nur die vorhandene zum Bewußtsein (211). Das ganze irdische Leben des Erlösers ist als gottmenschliche Fortsetzung der Menschwerdung Offenbarung und Entäußerung zumal. Es ist Offenbarung der immanenten göttlichen Eigenschaften, der absoluten Macht, Wahrheit, Heiligkeit, Liebe. Denn so wenig sich der Sohn dieser göttlichen Wesensbestimmtheiten, die als solche von dem Wesen Gottes unzertrennlich sind, mit der Inkarnation begeben hat, so wenig hält er als der Menschgewordene ihren Gebrauch zurück . . . Nichtsdestoweniger ist die Erniedrigung zugleich Entäußerung, fortgesetzte Entäußerung der göttlichen Seins- und Wirkungsweise, deren er sich mit der Fleischwerdung begeben hat und eben damit der sogenannten relativen göttlichen Eigenschaften, in denen die immanenten nach außen hin sich manifestieren und zur Erscheinung kommen: der Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart. Auf den Besitz dieser Eigenschaften leistet er Verzicht (213—215). Hiernach ist uns also die Erniedrigung nicht eine bloße Verhüllung, sondern eine wirkliche Kenosis der bezeichneten göttlichen Eigenschaften und zwar nicht bloß ihres Gebrauches, sondern ihres Besitzes (216). Durch die Menschwerdung hat sich weder der Unterschied noch die Einheit der drei aufgelöst. Wohl aber hat ihr inneres Verhältnis eine Modifikation erfahren. Denn indem der Sohn Mensch wird, tritt die menschliche Natur, die er in die persönliche Einheit mit sich aufnimmt, in die innerste Tiefe des trinitarischen Lebens ein, das Menschsein wird ein Moment des innergöttlichen Verhältnisses, der Sohn als Gottmensch Glied der heiligen Trias, und der Wechselverkehr zwischen den drei Personen zu einem Verkehr des Vaters mit dem Menschen Jesus im heiligen Geiste (271). In der Geschichte bewegt sich das trinitarische Verhältnis zum Behuf der Heilsvermittlung in die Zeit hinein und durch sie hindurch. Der ewige Ausgang des Sohnes vom Vater wird zur zeitlichen Eingeburt in der Menschheit, die immanente Hingabe des Sohnes an den Vater gestaltet sich zur geschichtlichen Unterordnung unter den Vater, die Unterordnung schreitet bis zur Ungleichheit mit ihm fort, die Erniedrigung vertieft sich bis in die Tiefen menschlicher

Beschränktheit, menschlichen Todesschmerzes, bis in die Nacht der Gottverlassenheit und des Grabes hinein (273). —

„Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffes“ (Bd. I 1874, Bd. II 1876 aus dem Nachlasse herausgegeben von Plitt): Zum Dogma wird die Glaubenswahrheit erst, wenn sie sich einen begrifflichen Ausdruck gegeben hat, in welchem der Gemeinglaube der Kirche seinen Inhalt erkennt, erst dann, wenn sie Gegenstand kirchlicher Verhandlungen, Vergewisserungen und Bestimmungen geworden ist (I 8). Über den Verlauf der Entwicklung innerhalb der Kirche lassen sich allerdings a priori keine Normen aufstellen, doch können wir einige allgemeine Gesichtspunkte aufzeigen: . . . Die erste Periode hat es mit der Herausbildung der großen Hauptdogmen zu tun, welche die Grundlage der weiteren Entwicklung werden sollten. Die Aufgabe der zweiten war es, diesen Stoff teils theologisch zu verarbeiten, teils weiterzubilden; aber diese Fortbildung geriet unter den Einflüssen der Hierarchie in falsche Bahnen und wurde wenigstens teilweise zur Verbildung und Mißbildung, weshalb eine Reformation notwendig wurde. Der dritten Periode war es vorbehalten, einerseits die abnorm gewordene Lehrbildung in die alten gesunden Bahnen zurückzuführen, andererseits, auf Grund der damit eintretenden Regeneration der Kirche, sie zu vertiefen und zu derjenigen Gestalt fortzubilden, die sie in dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche gewonnen hat, während der zurückbleibende Teil den seinigen im Tridentinum fixierte (11). Die dogmengeschichtliche Bewegung trägt, auf den Inhalt hin angesehen, den Charakter des Organischen. Organisch ist eine Bewegung, wenn das Wesen, die Substanz in sukzessiver Auseinanderlegung und naturgemäßer Aufeinanderfolge ihre im Keim beschlossenen Momente entfaltet (12). Der organische Charakter zeigt sich ferner in der Reihenfolge, in der die einzelnen Hauptdogmen zur Entwicklung kommen (12). In diesen vier oder fünf großen Dogmenkreisen legt sich der Inhalt des christlichen Glaubens auseinander. Und gerade in dieser ihm wesentlichen Reihenfolge seiner wesentlichen Momente hat er sich geschichtlich entwickelt (13). Der gegenwärtigen Zeit ist es vorbehalten, die Lehre von der Kirche mit den unterdessen gewonnenen Resultaten aufs neue durchzuarbeiten und damit zugleich die ganze Errungenschaft der Vorzeit zu rekapitulieren und zu vertiefen und zum Abschluß zu bringen (13). Nur darf man bei dem allen nicht an ein streng logisches Schema denken; denn das ist nicht die Art, wie der Geist in seinen Produktionen zu arbeiten pflegt (14). Die Bewegung muß weiter vorwärtsschreiten, um die Spannung aufzuheben und beide gegensätzliche Auffassungen vermittelnd auf ihre innere Einheit zurückzuführen. Dies ist

der dialektische Zug, der durch den ganzen Prozeß der Dogmenbildung hindurchgeht. Es ließe sich denken, daß er sich normal und so vollzöge, daß die Gegensätze, ohne zum Widerspruch auszuschlagen, sich jedesmal friedlich ausglichen. Allein so ist es in Wirklicheit nicht. Und das hat seinen Grund in der Sünde und in dem mit ihr verknüpften Irrtum (15). — Die Reformation hat einen „wesentlichen Fortschritt in der Gesamtentwicklung des Dogmas gebracht" (II 101), sie hat einerseits die abnorm gewordene Lehrbildung in die alten gesunden Bahnen zurückgeführt, andererseits auf Grund der damit eingetretenen Regeneration die Kirche vertieft und sie zu derjenigen Gestalt fortgebildet, die sie in dem Lehrbegriff der evangelischen Kirche gewonnen hat, während der zurückbleibende Teil den seinigen im Tridentinum fixierte" (I 11). Der gegenwärtigen Zeit ist es vorbehalten, die Lehre von der Kirche mit den unterdessen gewonnenen Resultaten aufs neue durchzuarbeiten und damit zugleich die ganze Errungenschaft der Vorzeit zu rekapitulieren und zu vertiefen, zum Abschluß zu bringen" (I 13).

Fr. H. R. v. Frank (1827—1894)[1]. „System der christlichen Gewißheit", 1. Aufl. 1870 ff., 2. Aufl. 1881 ff. (zitiert nach der 2. Aufl.): Ist die christliche Theologie sachlich hingewiesen auf die Feststellung des tatsächlichen Grundes und auf die Zeichnung des normalen Werdens der christlichen Gewißheit um ihrer an sich unlösbaren Verbindung willen mit dem lebendigen christlichen Glauben, ist sie zweitens indirekt darauf geführt durch die Natur der Streitfragen und Kämpfe infolge der Kirchenreformation, indem dieselben ihre prinzipielle Lösung nur durch das angegebene wissenschaftliche Verfahren finden können, so ist sie endlich durch die gegenwärtige Kampfesstellung der Kirche, wo es sich um Behauptung und Festigung der fundamentalen, christlichen Gesinnung und Lebensanschauung handelt: hiermit schließt sich der Kreis der inneren und äußeren Nötigungen, welche die Wissenschaft der christlichen Gewißheit fordern (I 18). Es bildet sich von diesem Grunde aus ein System der christlichen Gewißheit, welches als intellektuelles und wissenschaftliches nichts anderes sein will und soll als die Darlegung des tatsächlichen Systems von Lebensäußerungen und Lebenszusammenhängen, wie sie bewußt oder unbewußt den werdenden, bestehenden und wachsenden Glauben des Christen erfüllen (19). Das System der christlichen Gewißheit hat mit der Apologetik dies gemein, daß es Antwort geben will auf das Warum des christlichen Glaubens, aber auf ein Warum, welches nicht von außerhalb her an den Christen gestellt wird, sondern welches er sich selbst stellt, nicht um seine Glaubensgewißheit zu stützen,

[1]) Cf. PRE[3] und R. H. Grützmacher in der „Neuen Kirchl. Zeitschrift" 1914 und Frankbriefe NKZ. 1922.

geschweige um sie zu begründen, sondern im Interesse der christlichen Gnosis (24). Das System der christlichen Gewißheit entfaltet sich in drei konzentrischen Kreisen, wovon der erste und innerste die christliche Gewißheit in ihrem zentralen in sich seienden Wesen, der zweite eben dieselbe in ihrer Erstreckung auf den Komplex der Glaubensobjekte, der dritte die so erfüllte Gewißheit in ihrem Verhältnis zu den Objekten des natürlichen Lebens in sich befaßt, so zwar, daß hierbei allenthalben das stetige Element die dem bewußten Glaubensstande des Christen unerläßliche und wesentlich gleichbleibende Antwort auf das Warum seines Glaubens, das fluktuierende, in jenes einzuordnende, der jeweilige Widerspruch ist, welcher der Gewißheit in allen ihren Entwicklungsphasen als zu überwindender gegenübersteht (44). Es ergibt sich ein zwiefacher Kreis mit gemeinsamem Mittelpunkt, wovon der kleinere die Aussagen über das spezifische Wesen der Gewißheit, der andere größere die Aussagen über das darin beschlossene Maß der christlichen Wahrheit enthält (49). Bei dem dritten Kreise — den natürlichen Wahrheiten — ist die Gewißheit über die hier in Frage kommenden Dinge nicht in gleicher Weise in der zentralen christlichen Gewißheit auf Grund ihrer Einwirkung beschlossen. Nur im allgemeinen steht dem Christen vermöge der ihm als solchem eignenden Gewißheit fest, daß jene Harmonie vorhanden sei, wogegen die Erkenntnis derselben im konkreten Fall durch Kombination der Tatsachen des natürlichen Lebens mit den Tatsachen des Glaubens sich ihm vermittelt; es kommt darauf an, die durch sich selbst gewisse Position des Christen in Beziehung zu stellen zu den großen Gebieten teils des ethisch intellektuellen Lebens der Menschheit, teils des physischen Lebens der Kreatur, und den auf diesen Gebieten vorhandenen Einklang mit der christlichen Wahrheit zur Darstellung zu bringen (51). Gewißheit als Zustand subjektiven Versichertseins irgend welcher Wahrheit ist dem natürlichen Bewußtsein mit dem christlichen gemein, eine Gemeinsamkeit, deren Erkenntnis notwendig ist für das Verständnis der spezifisch-christlichen Gewißheit, ohne daß sie den Unterschied der letzteren von der natürlichen und ihre wesentliche Unabhängigkeit von derselben aufhebt (54). Das Ich des Christen bildet den Mittelpunkt nicht bloß seines christlichen, sonder auch seines menschlichen Seins und er bleibt sich seiner als Menschen gewiß, indem als Christen (57). Die Gewißheit als Zuständlichkeit des Subjektes kommt nicht zustande ohne Setzung eines Objektes, dessen sie sich versichert (58). Nur insoweit das Subjekt überzeugt ist, das Objekt, welches sich ihm darbietet, zu erfassen als das was es ist, abgelöst von dem Scheine, welcher es nicht ist, glaubt es Gewißheit zu besitzen (62). Das Verhältnis des Subjektes zum Objekte, welches die Gewißheit als reale vor-

aussetzt, ist das der Wechselwirkung vermöge an sich seiender Gleichartigkeit, aus dieser Erfahrung des Subjektes erwächst die Erkenntnis (64). Den unmittelbaren Niederschlag aus der auf jener Gleichartigkeit beruhenden Wechselwirkung, die Summe der Eindrücke, welche dadurch in dem Subjekte sich ablagern, nennen wir die Erfahrung (72). Das gesamte Material der Erfahrung bildet die Grundlage der Erkenntnis. Sie ist die Fassung des erfahrenen Seins in den Begriff, der Begriff ist das denkend geschaffene Nachbild des Objektes (74). Die Gewißheit ist das Innewerden der Übereinstimmung des Seins mit dem Begriff, oder der Erfahrung mit der Erkenntnis: aus diesem ihrem Wesen begreift sich der verschiedene Grad der Gewißheit, die mannigfaltige Möglichkeit ihrer Verirrung, sowie die Norm ihrer Zurechtstellung und Vollendung (76). Die völlige Gewißheit wird da eintreten, wo der empfangene Eindruck als ein nach allen Seiten bestimmter, in seinem eigentümlichen Wesen von anderen sich unterscheidender, darum sich stetig gleichbleibender in die Erkenntnis übergegangen ist, wo ferner der Begriff, welchen die Erkenntnis daraus gewonnen, als vollkommen durchsichtiger, das heißt den Bedingungen der subjektiven Erkenntnis entsprechender in einen widerspruchslosen Zusammenhang sich einordnet, und wo schließlich das wahrnehmende und erkennende Subjekt beim Innewerden dieses Verlaufes nirgend auf einen Zwiespalt stößt, sondern in dem Innewerden, dem Gefühl und Bewußtsein seines in sich kongruenten Charakters ausruht (81). Formell angesehen sind alle Momente, welche das Wesen der Gewißheit im allgemeinen konstituieren, das Verhältnis des Objekts zum Subjekt, der Wechselwirkung beider vermöge an sich seiender Gleichartigkeit, der Erfahrung und der Erkenntnis sowie der Aufeinanderbeziehung beider ganz ebenso in der christlichen Gewißheit enthalten (82). Materiell betrachtet unterscheidet sich die christliche Gewißheit von der natürlichen durch die sonderliche sittliche Erfahrung, welche ihr zugrunde liegt. Die Art der sittlichen Erfahrung überhaupt bedingt einerseits die Festigkeit, andererseits die nicht durchgängige Allgemeinheit und die nicht gleichmäßige Notwendigkeit der ihr entsprechenden Gewißheit (102). Die sonderliche sittliche Erfahrung, welche der christlichen Gewißheit zugrunde liegt, ist die der Wiedergeburt und Bekehrung, einer durch ethische, nicht von dem Subjekt selbst ausgehende, aber von ihm willig hingenommene Impulse vollzogenen Umwandlung seines sittlichen Lebensstandes, vermöge deren ein neues Ich als innerster Bestimmungsgrund seines persönlich sittlichen Lebens sich fortan unterscheidet von dem bisher herrschenden und im Kampf mit demselben seine zentrale dominierende Stellung behauptet (113). Wir benennen, indem wir uns der kirchlich hergebrachten Ausdrücke bedienen,

jene Umwandlung mit dem zweifachen Namen der Wiedergeburt und Bekehrung, so zwar, daß wir die Setzung des neuen Lebens als durch außenliegende Faktoren bedingt, mit jenem, eben dieselbe war, sofern sie eine Tat des Subjektes ist, mit diesem Ausdruck bezeichnen (123). Die dem Christen als real verbürgte Umwandlung seines sittlichen Wesens in der Wiedergeburt und Bekehrung vergewissert sich ihm zugleich mit ihrem Vollzug als sittlich berechtigte und notwendige durch Vergleichung des sittlichen Bedarfes mit dem sittlichen Empfang, von denen aber auch der erstere sich dem Subjekt nur in und nach der Umwandlung selbst erschließt (127). So ist es mithin unter allen Umständen an dem, daß die Gewißheit als Innewerden nicht bloß der Realität sondern auch der Normalität des christlichen Lebensbestandes dem tatsächlichen Werden des letzteren anhaftet und aus ihm erwächst. Das Bewußtsein des Mangels auf Grund und im Lichte der empfangenen Gabe kombiniert sich mit dem Bewußtsein des Empfanges als eines diesem Mangel entsprechenden (136). Die christliche Gewißheit als solche, welche auf den Lebensstand der Wiedergeburt und Bekehrung sich bezieht, will unterschieden, aber nicht geschieden sein von der Gewißheit, welche aus diesem Lebensbestande erwächst (138). Es unterscheidet sich die Gewißheit des mit sich identischen Ich von der Gewißheit dessen, was alles in jenem implicite mitgesetzt wird, ohne dessen Mitsetzung es nicht dieses Ich wäre oder geworden wäre. Sie unterscheidet sich, ohne davon sachlich geschieden zu sein. Denn das damit gegebene Prinzip der Gewißheit realisiert sich lediglich, um von sich aus zu der anderen, daraus resultierenden und insofern davon unterschiedenen Gewißheit zu gelangen; es sind die Momente und Faktoren der das Ich konstituierenden Erfahrung, deren sie sich weiterhin versichert, und nur insoweit bedarf es zur Herstellung der abgeleiteten Gewißheit eines Hinausgehens der ersteren über sich selbst. Es ist organische Selbstentfaltung der Gewißheit aus dem Keime, in welchem bereits das Ganze des Organismus enthalten und präformiert war, ohne daß etwa um deswillen die Einwirkung auf jenen Keim von außen zu verneinen und dessen Entwicklung lediglich durch sich selbst zu behaupten wäre (144). Die Begründung des Tatbestandes, vermöge dessen der Christ existiert, und darum auch die Verbürgung dieses Tatbestandes ist eine schlechthin objektive, in Gottes Tat, in der Wirkung des heiligen Geistes allein beruhende. Aber eben darum, weil dies der Fall ist (nicht trotzdem daß), ist es nur das Subjekt, welches diese Wirkung erfährt und sich dessen vergewissert, daß sie eine Wirkung des heiligen Geistes ist. Niemand, auch Gott nicht, weil er die Persönlichkeit der Menschen gewollt hat, kann dem Subjekt die Entscheidung dafür, daß

dieses ein göttlich gewirkter Tatbestand sei, aufnötigen, sondern hier — ich sage hier — ist es Selbstentscheidung des Subjektes, welches letztlich darüber sich schlüssig zu machen hat (152). — Die bisher beschriebene zentrale Gewißheit steht in unlösbarer Beziehung zu dem Komplex der Glaubensobjekte, welche die christliche Wahrheit konstituieren, und je nach dem Maße als dieselben von jener zentralen Gewißheit mitbefaßt sind, ist das christliche Subjekt ihrer als der Wahrheit versichert. Die Beziehung selbst aber ist keine unterschiedslose, allenthalben gleiche, sondern gestaltet sich anders, je nachdem es sich um immanente, um transzendente und um transeunte Objekte der christlichen Wahrheit handelt (191). Unsere Aufgabe ist diese, von dem zentralen Punkte der christlichen Gewißheit aus uns jener Objekte als für den Christen gewisser zu bemächtigen oder vielmehr sie als in der fundamentalen Gewißheit beschlossene, so oder anders von ihr mitverbürgte aufzuzeigen. Es handelt sich in erster Linie um Tatsachen, deren der Christ inne und gewiß wird auf Grund und vermöge der Beschaffenheit einer Tatsache, deren er vordem gewiß ward, von Tatsachen, die zwar nicht eins sind mit jener im Sinne schlechter Identität, aber doch eins vermöge ihres realen Ineinanderseins und ihrer kausalen Wechselbeziehung (193). Wir unterscheiden die Glaubensobjekte in ihrer Beziehung auf die Gewißheit, unter welche sie fallen, in immanente, transzendente und transeunte und sprechen damit die Folge aus, in welcher das System der christlichen Gewißheit sich weiterhin zu entfalten hat. Nachdem wir nämlich in dem ersten Teil ausgegangen sind von der Selbsterfassung des wiedergeborenen Ich, von jenem Punkte, wo das neue Subjekt mit dem Objekt der christlichen Wahrheit zusammenfällt, wird der weitere Fortschritt notwendig dieser sein müssen, daß wir uns derjenigen Stücke derselben Wahrheit versichern, für welche es eines Hinausgehens aus diesem seiner selbst gewissen Subjekt nicht bedarf, welche sonach ihm immanent sind [Sünde, Unfreiheit, habituelle und aktuelle Gerechtigkeit, geistliche Willensfreiheit, Hoffnung auf Vollendung]. Nun ist aber zweitens dieser Werdeprozeß durch bestimmte Faktoren bedingt, welche ihrem Wesen und ihrer Existenz nach jenseits des Subjektes gelegen sind. . . . Transzendente Glaubensobjekte, deren Wesen und Sein zwar an sich ein jenseitiges, außerhalb des menschlichen Subjektes gelegenes ist, aber vermöge der ihnen eignenden Kausalität nicht in der Transzendenz verharrt, sondern als wirkendes in das Subjekt eingeht, ihm dadurch zur Erfahrung kommt [Persönlichkeit Gottes, Dreieinigkeit, Gottmensch und Sühne]. Nicht minder aber kommt ihm zur Erfahrung, daß diese obersten Kausalitäten desjenigen Tatbestandes, in welchem das christliche Ich sich findet, nicht die ausschließlichen bei

der Herstellung und Erhaltung dieses Tatbestandes sind, daß vielmehr deren Influenz sich vermittelt durch kreatürliche Realitäten, deren Dasein und Wirksamkeit sich gleichzeitig dem Subjekte vergewissert. Diese Realitäten bilden das dritte Stück in der Beziehung der fundamentalen Gewißheit auf die Glaubensobjekte, indem sie als solche dem Subjekte gewiß sind, nur insofern die Verbindungslinien zwischen den transzendenten Faktoren und dem immanenten Tatbestand des christlichen Bewußtseins durch sie hindurchgehen. Sie sind als transeunte zu bezeichnen (197) [Kirche, Wort, Schrift, Wunder, Offenbarung].

„System der christlichen Wahrheit." 1. Aufl. 1878ff. 3. Aufl. 1894: Die Gesamtheit der Realitäten, welche dem Christen auf dem ihm eigentümlichen Wege sich vergewissert haben und damit seinem Verständnis zugänglich geworden sind, die rein geistlichen zunächst, aber mit ihnen zugleich die in solcher Beziehung und unter solcher Beleuchtung erfaßten natürlichen, bildet den Inhalt der christlichen Wahrheit. Diese in ihrem Wesen und Zusammenhange zu erkennen und darzulegen, ist die zweite Aufgabe der systematischen Theologie (I 2). Während das System der Gewißheit seiner Natur nach von dem gewirkten subjektiven Tatbestand aufwärts geht zu den wirkenden Faktoren, seien es transzendente oder transeunte, so jenes von den wirkenden Faktoren abwärts zu dem gewirkten und ferner zu wirkenden Tatbestand; das absolute Sein, nämlich den absoluten persönlichen dreieinigen Gott, als des Werdens Grund voranstellend, von da zu dem hierdurch bedingten Werden fortschreitend, beim Verfolg dieses Werdens aber auf das Ziel hinblickend (I 49). Das System der christlichen Wahrheit als die wissenschaftliche Darstellung der Realitäten, welche das Werden einer Menschheit Gottes zum Ziele und Erfolge haben, zerfällt entsprechend dem Begriff jener Wahrheit, die sich damit in ihren wesentlichen Momenten für die Erkenntnis entfaltet, in drei Hauptteile, wovon der erste das Prinzip des Werdens, der zweite den Vollzug des Werdens, der dritte das Ziel des Werdens in Betracht nimmt (I 99). [Im folgenden werden die Hauptgedanken der speziellen Dogmatik Franks zugleich nach dem S. d. G. und dem S. d. W. wiedergegeben und zwar in der Reihenfolge des letzteren.] Mit der Tatsache seiner sittlichen Umwandlung ist der Christ einer Macht inne geworden, welche ihm durch ihre Wirkung als transzendente, absolute und persönliche sich verbürgt hat, und die Setzung des Daseins und der Persönlichkeit Gottes fällt sonach mit der Setzung der Realität seines Christenstandes zusammen" (G. I 321). Wir haben Gott zu bezeichnen als das absolute Wesen, das durch nichts außer ihm, nur durch sich selbst bedingte, alles allein bedingende (W. I 116). Als an sich absolutem

legen wir Gott Aus-sich-selbst-sein, Durch-sich-selbst-sein, Für-sich-selbst-sein bei (123). Nicht bloß eine Mehrfachheit des Absoluten, die Existenz anderer Götter neben und außer dem Einen ist ausgeschlossen, sondern zugleich die Existenz irgendwelcher Realität außer Gott (131). Das absolute Wesen Gottes ist um deswillen, was es ist, zugleich absolute Persönlichkeit, nicht aber tritt die Persönlichkeit irgendwie zu seiner Absolutheit noch hinzu. Denn Selbstsetzung gibt es überhaupt nicht, außer in der Form der Persönlichkeit d. i. bewußter Selbstsetzung, und diese als unbedingte gedacht, ist absolute Persönlichkeit (141). Dem einen göttlichen Wesen, welches als das absolute persönliche dreieinige sich ausgewiesen hat, kommt eine Vielheit von Eigenschaften zu, welche ihm beigelegt werden und tatsächlich ihm eignen als in Relation gestelltem zu geschaffenem Sein überhaupt, zur Menschheit und Menschheit Gottes im besonderen (227). Die Eigenschaften werden sich in richtiger Folge anschließen, wenn sie zunächst als Eigenschaften des absoluten und sodann als solche des persönlichen indem dreieinigen Gottes bestimmt werden (239). Gottes absolutes Wesen in Relation gestellt zur endlichen, in Zeit und Raum bestehenden, veränderlichen, abhängigen Welt charakterisiert sich durch die Eigenschaften der Unendlichkeit, Ewigkeit, Allgegenwart, Unveränderlichkeit, Allmacht (241). Alle Veränderlichkeit in Gott kann durch nichts außer ihm, sondern in letzter Instanz lediglich durch ihn selbst bedingt sein (257). Gottes persönliches Wesen charakterisiert sich durch die Eigenschaften der Allwissenheit und Allweisheit, Heiligkeit nebst Gerechtigkeit und Wahrheit, Seligkeit und freien Liebe (263). — Der Faktor ist nach der Erfahrung des Christen ein anderer, insofern er das Sünden- und Schuldbewußtsein bedingt, ein anderer, insofern das Verhältnis der Schuldfreiheit auf ihn zurückgeführt werden muß, ein anderer, insofern das Subjekt durch ihn sich in jenes Verhältnis hineinversetzt weiß, und doch ist es der Eine absolute persönliche Gott, welchem die eine Wiedergeburt und Bekehrung, die das alles in sich befaßt, zu danken ist. In solcher Weise und in diesem Maße wird der Christ durch seine Wiedergeburt und die in ihr gesetzten immanenten Glaubensobjekte zugleich Gottes als des Dreieingen vergewissert (G I 343ff.). Der offenbar gewordene Gott erweist sich als der in sich selbst Dreieinige (W. 157). Die Persönlichkeit Gottes wird entweder nicht begriffen oder sie ist zu verstehen als eine Selbstsetzung, vermöge deren der eine absolute seiner selbst schlechthin mächtige Gott sich zu dreifachem Ich, deren keins Etwas ist ohne das andere, und damit als persönlichen setzt (204). In der ewigen Selbstbewegung des absoluten und zugleich persönlichen Gottes ist die Selbstsetzung eine solche, wodurch

eben dieses Wesen des absoluten Gottes sich als Anderen, Gesetzten, die Gesamtfülle des Setzenden in sich beschließenden in der Form der Ichheit sich gegenüberstellt, Sohn in dem vollen Sinne der Sohnschaft, wonach in ihm das absolute Wesen Gottes sich abbildlich und in Gott gegenständlich faßt (209). Der heilige Geist ist es, in welchem als besondere Hypostase das zeugende Urbild und das gezeugte Abbild sich zusammenschließt, dessen sonderlicher Charakter dieser ist, daß die Einheit beider in ihm hypostatischen Ausdruck findet (212). Gott als der absolute persönliche indem dreieinige ist in sich der schlechthin Gute und die schlechthinnige Liebe, ersteres als der schlechthin für sich seiende, welches doch ein Sein für anderes in ihm, letzteres als der schlechthin für sich lebende, welches doch ein Leben für anderes in ihm ist (218).

Die Generation ist die zeitliche Verwirklichung der ewigen Schöpfungsidee. Daß die Welt aus Nichts geschaffen und darum auch einen Anfang gehabt, ist nur ein anderer Ausdruck dafür, daß sie eine Setzung des absoluten persönlichen Gottes ist. Zeit und Raum als die Formen alles endlichen Daseins sind mit dem letzteren von Gott gesetzt nicht als schlechthinnige Gegensätze zu seiner Unzeitlichkeit und Unräumlichkeit, sondern als Extypa ewiger und unräumlicher, jenseits des Endlichen in der Selbstbedingung und dem Für-sich-sein des dreieinigen Gottes gelegener Typen. Um deswillen ist die Setzung zeitlich-räumlichen Seins und die Wirksamkeit in Zeit und Raum für Gott nicht Aufhebung sondern Betätigung seiner Absolutheit, und eine Veränderung in Gott, welche seiner recht verstandenen Unveränderlichkeit widerstrebte, ist mit der Schöpfung der Welt nicht eingetreten (W. 324). Was dem Nacheinander der Zeit zugrunde liegt, das ist das Verhältnis von Bedingung und Bedingtheit; aus ihm ergibt sich die zeitliche Sukzession des endlichen Bedingenden und Bedingten (347). Was dem Nebeneinander des Raumes zugrunde liegt, das ist das Verhältnis des Nebeneinanderseins von Anderem und Anderem, welches in endlichen sich begrenzenden Wesen sofort die Raumbestimmtheit mit sich führt (347). — Die Geisterwelt, von der gläubigen Gemeinde insbesondere während des Stadiums der grundleglichen Heilsgeschichte erfahren und demgemäß von der Heilsurkunde bezeugt, wird in ihrer Realität dogmatisch ebenfalls nur erkannt nach ihrer den Menschen zugewendeten Seite, als eine Welt kreatürlicher und persönlicher, zwecks ihrer Funktionen verschieden ausgestatteter Geistwesen, welche im Dienste Gottes für den Menschen stehend zu diesem Behufe die göttliche Wirksamkeit sowohl in der Naturwelt wie in der Heilswelt vermitteln (353). — Die Vergewisserung des Christen hinsichtlich des gesamten kosmischen Seins als eines von Gott und für Gott, damit aber zugleich für den Menschen

und zwar den Menschen Gottes seienden, führt von selbst weiter zur Aussage der Stellung, welche die erfüllte christliche Gewißheit zur Gesamtheit des menschlich Natürlichen einnimmt. Der spezifischen Unterschiedenheit des Menschenwesens von der physischen Welt, der es doch an seinem Teile mit angehört, seines eigentümlichen Seins und Wertes, wird der Christ mit Gewißheit nur inne, insofern er der diesem Menschenwesen trotz seiner Degeneration anhaftenden Bestimmung zum willentlichen, bewußten und ausschließlichen Sein für Gott und der Verwirklichung dieser Bestimmung in der Menschheit Gottes bewußt ist (G. II 342). Der als Ziel und Zentrum der materiellen Welt und der Geisterwelt geschaffene, darum geistleibliche Mensch, dazu bestimmt, in Form geschlechtlicher Duplizität und Entwicklung, aber ohne Aufhebung des individuellen Selbstzweckes die Menschheitsidee zu verwirklichen, charakterisiert sich als Ebenbild Gottes vermöge einer Selbstmächtigkeit, welches gemäß seiner zentralen Stellung die Weltmächtigkeit in sich schließt. Durch beides war dem Menschen die Fähigkeit verliehen und die Aufgabe gestellt, die Setzung der Welt für Gott als freie kreatürliche Persönlichkeit zu realisieren, aber auch die Möglichkeit einer Selbstentscheidung wider Gott gegeben (W. 373). — Es ist die Tatsache der Sünde als habitueller und aktueller zugleich, deren wir als Christen auf Grund unseres zentralen christlichen Lebensstandes und zugleich mit ihm vergewissert sind, eben darum weil die das natürliche Ich bewegende und beherrschende Potenz als gegen die oberste sittliche Norm und Lebensordnung des Christen und des Menschen als solchem angehend, ihr widerstrebend erkannt wird (G. I 205). So ist der Christ genötigt, vermöge dessen, was er im Gegensatz wider das natürliche Ich ist und wofür er dieses erkennt, die sittliche Zuständlichkeit desselben ihrem Ursprunge nach zu begreifen als Tat des Menschengeschlechtes, welche ihm als Sünde und Schuld zur Last fällt, und an welcher er, obschon er jene Zuständlichkeit in seiner Natur vorgefunden, doch insofern partizipiert, als er sie von Anfang an zu einer eigenen gemacht hat (207). Nicht minder ist es die Tatsache des natürlich unfreien Willens, deren der Christ vermöge des Prozesses der Wiedergeburt und Bekehrung gewiß wird (207). Der Eintritt der Sünde in die Welt, seiner Möglichkeit nach aus der Generation begreiflich, will nicht als Wirkung Gottes, auch nicht als notwendige Folge der kreatürlichen Endlichkeit, sondern als freie Tat der persönlichen Kreatur verstanden sein. Die Sünde ist selbstwillige Verkehrung der Bestimmtheit und Selbstbestimmung der persönlichen Kreatur für Gott zu einer solchen für die Kreatur, damit für sich selbst, wider Gott. Das Verhängnis des Todes über den gefallenen Menschen und der göttliche Fluch über die unpersönliche Krea-

tur sind nicht willkürliche, sondern notwendige Reaktionen des absoluten Gottes, solche aber in denen zugleich die Rückwirkung des Erlösungsratschlusses zu Erscheinung kommt (W. I 428). Hieran konnte und mußte die Imagination eines Gutes sich anknüpfen, von welcher die persönliche Kreatur noch keine Erfahrung hatte, die außerhalb jener Gemeinschaft mit Gott in der Selbstbefriedigung der Kreatur und in der Kreatur gelegenen Gutes. Diese Imgination als solche war noch nicht Sünde, um so weniger als sie mit der gestellten Probe entstehen mußte; aber die Möglichkeit der Sünde, in Anbetracht der hierbei provozierten Selbstsetzung und der zugleich gegebenen Wahlfreiheit, ist damit gesetzt (445). Unter dem Gesichtspunkte der auch seit Eintritt der Degeneration nach Maßgabe der Schöpfungsordnung sich realisierenden Menschheitsidee begreift sich die Tatsache der Erbsünde der vom Fleische natürlich Geborenen, die hieraus hervorgehende aktuelle und individuelle Sünde, sowie die damit gesetzte Unfreiheit des natürlichen Willens. Aus dem Gesichtspunkt des Verhältnisses zwischen der sündigen Kreatur und dem absoluten Gott, welcher sie auch als widerwillige für sich bestimmt, ergibt sich die Tatsache der Schuld und Strafe. Endlich vom Gesichtspunkte des Erlösungsratschlusses aus verstehen wir die Erlösungsfähigkeit des natürlichen Menschen und die darauf beruhenden Tatsachen des Gewissens und der natürlichen Religion (460). — Ergebnis der Menschwerdung des Sohnes Gottes ist das geschichtliche Dasein des Gottmenschen, dessen gottmenschliche Persönlichkeit als solche den hiermit geeinigten Naturen die Basis seiner irdischen Lebensentwicklung, nicht aber irgendwie Resultat derselben, insbesondere aber die Voraussetzung der von ihm zu beschaffenden Erlösung ist. Die persönliche Einheit will so gedacht sein, daß der ewige Sohn Gottes die ihm als solchem eignende Form der Persönlichkeit einsetzt mit der menschlichen Form der Selbstmachtigkeit, hierin also die Naturen ihr gemeinsames Zentrum haben und alle Lebensbetätigungen des Erlösers von diesem persönlichen Mittelpunkt ausgehen. Die Kommunikation der so verbundenen und in ihrer Integrität fortbestehenden Naturen gleich wie ihrer Idiome untereinander, gründet sich auf jene persönliche Einheit und ist nach Maßgabe derselben zu bestimmen (W. II 117). Die Entäußerung war zunächst eine solche des menschwerdenden Subjektes, welches sein Sohnesbewußtsein umsetzte in die Form sich entwickelnden endlichen Menschenbewußtseins, so zwar, daß hierbei der Menschensohn seiner als Gottessohnes bewußt ward und blieb, hiermit also die Identität des menschwerdenden und menschgewordenen Subjektes enthalten ist. Sie war aber weiterhin und zugleich eine solche des Menschgewordenen, der sich selbst zum Zwecke der Erlösungsakte und nach Maßgabe derselben

erniedrigte, ohne daß dabei seine Betätigungen und Widerfahrnisse aufhörten, gottmenschlich zu sein, nämlich auf Grund seiner die Identität mit dem Gottessohn bewährenden menschlichen Persönlichkeit (141). Die Notwendigkeit und die Realität der Sühne, welche Gott geleistet worden sei oder welche Gott sich selbst geleistet habe, damit das Verhältnis der Schuldfreiheit sich verwirklichen konnte, stellte sich bisher als Tatsache der christlichen Erfahrung heraus, ohne daß nach dem Inhalt der Erfahrung rücksichtlich des Vollzugs der Sühnung zum vollständigen Ausdruck kam. Aber eben weil als reale hat sich jene Sühnung als das was sie ist in der Erfahrung des Christen abgeprägt, nämlich als menschlicherseits von Gott sich geleistete, und die Tatsache des Gottmenschen als des Sühners des sündlosen, stellvertretenden, dem Tode obsiegenden ist sonach dem Christen durch die Tatsache seiner Wiedergeburt und Bekehrung verbürgt (G. I 369). Der Menschwerdung und Entäußerung des Gottessohnes bedurfte es zur Leistung seines heilsmittlerischen sühnenden Gehorsams in der Erniedrigung während seines ganzen irdischen Lebens bis zum Tode am Kreuz. Oder mit anderem Ausdruck: eben dieser Gehorsam war seine Erniedrigung. Dieser Gehorsam, involvierend Christi Versuchlichkeit und tatsächliche Versuchung, aber auch völlige Sündlosigkeit, war als solcher gegenüber dem fordernd strafenden Gesetz auf allen Punkten ein tuendleidender zugleich, eben damit sühnend. Seine Leistung ist in Einem stellvertretende Genugtuung und Bewältigung Satans; bedingt beides miteinander: Lösung des Menschengeschlechtes aus seiner Haft und Versöhnung desselben mit Gott (W. II 161). Wir verstehen unter der Sühnung des Heilsmittlers diejenige Leistung, kraft deren er die ganze Anforderung des Gesetzes, nämlich des verletzten Gesetzes, gegenüber dem sündigen Menschengeschlecht, in willigem Gehorsam darum in Sündlosigkeit, auf sich nahm und befriedigte (II 184). Ist die Sühnung eine Leistung, durch welche der strafend fordernde Anspruch des göttlichen Gesetzes an den Sünder befriedigt wird, so folgt daraus mit zwingender Notwendigkeit, daß auf Grund solcher Sühnung Versöhnung eintreten muß, nämlich Aufhebung der Spannung, welche nur wegen der Feindschaft des Sünders wider Gott und des Zornes Gottes, wider den Sünder zwischen ihnen bestand (II 199). Prinzipiell ist in dem erhöhten Heilsmittler als dem anderen Adam die neue Menschheit gegeben (213). — Die Gewißheit über das innerhalb der christlichen Gemeinschaft lebende und andauernde Wort Gottes erstreckt sich mit innerer Notwendigkeit weiter zur Einbeziehung der uranfänglichen und urkundlichen Gestalt dieses Wortes, welches in der heiligen Schrift geschichtlich fixiert ist . . . Gewißheit über diese Schrift, und zwar zu-

nächst die neutestamentliche, als die Urkunde der uranfänglichen Bezeugung des Heils und seiner erstmaligen Verwirklichung in der neuen Menschheit hat der Christ nur als Glied der Gemeinde, welche kraft äußerer und innerer Erfahrung zu jener Urkunde sich bekennt (G. II 57). Die Auswirkung der Erlösungsidee, wodurch die Regeneration nach allen Seiten bedingt ist, konstituiert die übernatürliche Offenbarung: der Erlösungsgott macht sich offenbar, indem er die geistliche Welt kraft einer Neuschöpfung ins Dasein ruft und weiterhin ausgestaltet (W. II 9). So gewiß man von der Kirche zu sagen hat, daß sie in ihrem Werden und Sein durch die Gnadenmittel, insonderheit also durch das göttliche Wort bedingt sei, so wenig kann man behaupten, daß gleiches auch schlechthin auf das Schriftwort passe oder gar, daß dort an Stelle des göttlichen Wortes einfach das Schriftwort eingesetzt werden dürfe. Das Schriftwort ist eine Auswirkung der gewordenen und bestehenden Kirche, insofern es von Organen, immerhin sonderlich begabten und dadurch bevorzugten Organen der Kirche geschrieben ward (II 426). Das in dem N. T. vorliegende Schriftzeugnis charakterisiert sich zunächst historisch als ein Ausschnitt und Teil der von den Organen der ersten Kirche geübten Verkündigung des Wortes (II 427). Die Tatsache liegt vor, daß diese heiligen Schriften auf menschlichem Wege, immerhin unter spezieller göttlicher Providenz sich erhalten haben, uud daß die Gebrechen solcher Erhaltung an ihnen sichtbar sind (II 428). Wenn wir hiernach trotz der betonten Prärogative und relativen Notwendigkeit der urkundlichen Schrift, nicht in der Lage sind, ihr absolute Irrtumsfreiheit zuzusprechen, so fragt es sich nun, wie die ihr wirklich eignende Infallibilität sich bestimmen lasse und wie weit sie reiche (436). Allgemein ausgedrückt dürfen wir wohl auf Grund der von der christlichen Gemeinde an der Schrift gemachten Erfahrung sagen, daß dieselbe sich ihr als unfehlbar erwiesen habe in allen Stücken der heilsnotwendigen Wahrheit (II 436). Wir erkennen die fleckenlose Heilswahrheit der urkundlichen Schrift in der Bezeugung Christi als des Heilsmittlers nach Seiten seiner eigenen Erlöserwirksamkeit wie nach Seiten des Verhältnisses, in welchem er hierbei zu den Menschen steht (II 438). Die Schrifturkunde ist für die Gemeinde Gottes und erst durch sie für das christliche Individuum bestimmt (II 439). Diese Schrift befaßt vorbildlich und typisch die Wahrheitserkenntnis der gläubigen Gemeinde aller Zeiten in sich und bietet insofern gleichwie der Kirche in ihren verschiedenen Lagen, so dem einzelnen nach seinen mannigfachen Bedürfnissen die heilsnotwendige Wahrheit in völlig zureichender Weise dar (W. II 439). Die Inspiration des Schriftwortes und zwar vorerst des neutestamentlichen bemißt sich im allgemeinen

nach jener Geisteseinwohnung, welcher das von Menschen geredete Gotteswort überall zu danken ist; so jedoch daß dieser Inspiration eine graduelle Prärogative eignet, nach Maßgabe der charismatischen Begabung der Urkirche, sowie desjenigen Vorzugs, welchen wir inhaltlich dem urkundlichen Wort beizulegen hatten (II 441). Maß und Grad der Inspiration bestimmt sich nach dem näheren oder entfernteren Verhältnis, in welchem das von den heiligen Autoren Geredete zum Zentrum des christlichen Glaubens steht (II 442). — Durch die von der Kirche als Sakramente bezeichneten Handlungen wird die primäre Stellung des Wortes um so weniger beeinträchtigt, als jenen der Charakter als Gnadenmittel erst durch das Wort aufgeprägt wird und die weitere fruchtbare Entfaltung der dort vermittelten Gaben wesentlich durch den Hinzutritt des Wortes sich vollzieht. Eine Wesensdifferenz der durch das Wort und der durch die Sakramente kommunizierten Heilsgüter gibt es nicht, mag immerhin das Wort zunächst an die Person, das Sakrament zunächst an die Natur des Menschen sich wenden (W. II 268). — Die heilbringende Sühnung, welche keiner von uns, auch nur zum geringsten Teile seinerseits, sondern allein Christus für uns vollbracht hat, ist eben die Herstellung unserer Gerechtigkeit vor Gott; der Glaube, womit wir sie erfassen, ist selbst eine Auswirkung der Erlösungspotenzen; nicht unser Zusammenschluß mit Christo für sich, insofern das neue Wesen des anderen Adams in uns als gottgemäßes Lebensprinzip wirksam ist, macht uns vor Gott gerecht, da wir ja auch so, vermöge des anhängenden alten Adam, der Anforderung Gottes nicht entsprechen, sondern die uns aus Gnaden zugerechnete Gerechtigkeit Christi, und diese Gerechtigkeit ist eine justitia extra nos posita, nicht als wäre sie nicht unser eigen, sondern im Gegensatz zu einer aus dem Menschen selbst, von seinem Inneren ausgehende Leistung (W. II 332). —

„System der christlichen Sittlichkeit“ 1884/87. Die christliche Sittlichkeit ist der Tatbestand des durch den christlichen Glauben bedingten freien Werdens des Menschen Gottes (I 39). Wir werden das freie Werden des Menschen Gottes vollständig und in einer den Anforderungen nicht logischer, sondern organischer Gliederung entsprechenden Folge beschreiben, wenn wir es darstellen erstens in seinem Wesen und in seiner Beziehung auf sich selbst, zweitens in seiner Beziehung auf die geistliche Welt, drittens in seiner Beziehung auf die natürliche Welt (I 89). Zwei Klippen sind hier bei der Verhältnisbestimmung der christlichen Sittlichkeit zu den außer ihr bestehenden Ordnungen und Gütern, an denen die christlich-ethische Betrachtung scheitern kann, zu vermeiden: die eine, wo man wähnt, die weltlichen Verhältnisse nach Maßgabe christlicher Prinzipien gestalten resp. umgestalten

und in allem Einzelnen bestimmen zu können, die andere, wo man die natürlich-sittlichen Ordnungen einfach herübernimmt und dem christlichen Ethos einverleibt, als wäre und bliebe nicht zwischen ihnen ein Unterschied, ja ein Gegensatz, welcher dem des alten und des neuen Menschen entspricht. Er erweist sich als undurchführbar, die natürlich-sittlichen Verhältnisse ohne weiteres der Macht des christlichen Einflusses zu unterwerfen (II 249). Christlich-soziale Ordnungen dem natürlichen Gemeinwesen aufdrängen wollen, hat ungefähr den gleichen Sinn, wie die Forderung der Bergpredigt, dem Beleidiger die andere Wange zum Schlag darzureichen, zum Kanon der Strafgesetzgebung zu erheben. Man muß sich erst in das Phantasma eines christlichen Staates verloren haben, um sich mit solchen Halluzinationen abzugeben (II 305). Das Naturgemäße ist dieses, daß alle staatlichen Institutionen den Charakter desjenigen Ethos an sich tragen, welches als das durchschnittliche des Gemeinwesens erscheint (II 445). Um den Preis einer Verweltlichung des Christlichen wird das Weltliche christianisiert (II 461). —

Ihmels (geb. 1859). „Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung.“ 1. Aufl. 1901, dritte erweiterte und verbesserte Auflage 1914 (zitiert nach der 3. Aufl.). Was hier lediglich untersucht werden soll, ist die freilich schließlich entscheidende Frage, was für ein Punkt es ist, auf den der Christ zuletzt sich zurückzieht, wenn er über den Grund seiner christlichen Gewißheit Rechenschaft geben soll. . . . Die Untersuchung wird deutlich genug machen, daß jedenfalls mit der Herausstellung des objektiven Grundes die Rechenschaft des Christen noch nicht an ihrem letzten Ziele angekommen sein kann. Das ist sie erst dann, wenn klar wird, was nach der subjektiven Seite für den Christen den letzten Grund bildet, der ihn zum Festhalten an der christlichen Wahrheitsgewißheit nötigt. Dieser Grund soll festgestellt und auf Grund dessen dann die Entstehung der Gewißheit beschrieben werden (8). Alle Gewißheit trägt insofern notwendig subjektiven Charakter, als wir eben unter Gewißheit den Zustand subjektiven Versichertseins verstehen (188). Der letzte objektive Grund unserer Gewißheit um die Gottesgemeinschaft kann nur die Kundgebung Gottes sein, durch welche er unsere Gottesgemeinschaft von sich aus begründet. Um deswillen kennt der Christ zuletzt nur eine Gottestat, welche seine Gewißheit um die Gottesgemeinschaft zu tragen vermöchte: die gnädige Offenbarung Gottes, wie sie in der Person Christi zum Abschluß gekommen ist — und zwar diese Gottesoffenbarung in dem ganzen Umfange, wie sie als Inhalt der apostolischen Verkündigung wie als Bekenntnis der reformatorischen Gemeinde nachgewiesen ist (202). Unsere Gewißheit um die Gottesgemeinschaft ist in dem Sinne Glaubensgewiß-

heit, daß nur im Glauben die Offenbarung Gottes bejaht werden kann. Diesem Objekt gegenüber kann eine Bejahung nur in der Form gläubigen Vertrauens sich vollziehen; umgekehrt ist aber dies Vertrauen ebenso notwendig wirkliche Bejahung jenes Objektes, mit anderen Worten, in ihm wird die Gewißheit um die Wirklichkeit und das Wesen der Offenbarung vollzogen (204). Unsere Gewißheit ist Glaubensgewißheit, insofern die unsere Gottesgemeinschaft begründende Gottesoffenbarung nur im Glauben bejaht werden kann, und es also zu einem persönlichen Innewerden dieser Offenbarung nur durch den Glauben kommt; sie ist Erfahrungsgewißheit, insofern dieser Glaube nur unter der heilsamen Selbstbezeugung Gottes und insofern nur innerhalb persönlicher Heilserfahrung zustande kommt (210). Will der Christ über das Recht seiner Gewißheit erneut sich Rechenschaft geben, so muß er zuletzt in dem Sinne auf die grundlegliche Christenerfahrung zurückgehen, daß er sich aufs neue darauf besinnt, wie er in dieser Erfahrung unter den von der göttlichen Offenbarung auf ihn ausgehenden Eindrücken gezwungen wurde, im Glauben die Gewißheit um diese Offenbarung so zu vollziehen, wie er sie vollzogen hat und täglich aufs neue vollzieht (211). Demgemäß ist die Forderung eines Rückganges auf die Erfahrung, in welcher die Gewißheit um die geschichtliche Offenbarung entstanden ist, nunmehr näher dahin zu bestimmen, daß der Christ, auf die Grundlagen seines Glaubens sich besinnend, über diejenige Erfahrung sich Rechenschaft zu geben hat, in welcher er jener Offenbarung vermittels einer Vergewisserung um das Offenbarungswort gewiß geworden ist (225). Vom Inhalt aus soll sich das Wort Gottes als solches dem Menschen beglaubigen (226). Trotz aller Anknüpfung, die das Evangelium bei dem Menschen vorfindet, hat es demnach zuletzt doch sein Bewenden dabei, daß Gott selbst erst durch das Evangelium die Aufnahmebedingungen für dasselbe in dem Menschen schaffen muß. Das bedeutet freilich, daß die Analyse der Entstehung der Glaubensgewißheit zuletzt auf ein Wunder hinauskommt (232). Immerhin wird es zuletzt eine doppelte Reihe von Eindrücken sein, an denen das Verständnis und die Gewißheit des Evangeliums haftet. Einmal hat das Evangelium das Recht der göttlichen Forderung an uns und des göttlichen Gerichtes über unsere Sünde bestätigt (238). Wie aber dann aus der Heilserfahrung, welche unter allen Umständen schon in der Gerichtserfahrung sich verbarg, unter fortgehender Einwirkung dieses Evangeliums die sieghafte Glaubensgewißheit um dasselbe als das ihn rettende Gotteswort geworden ist, ist vollends das unübertragbare Geheimnis einer jeden Person, die es erlebt (239). Der Vollzug der christlichen Gewißheit bedeutet Vollendung der menschlichen Persönlichkeit und Verwirklichung ihrer schöpfungsmäßigen Bestimmung,

— das ist das zuletzt allein entscheidende Kennzeichen der Allgemeingültigkeit unserer Gewißheit (323). So gewiß alle Gewißheit notwendig subjektiv ist, so gewiß kann auch jeder die Allgemeingültigkeit seiner Gewißheit zuletzt nur für sich selbst feststellen . . . Wer es anders haben will, nimmt im Grunde an dem Anstoß, was man, wenn der Ausdruck gestattet ist, den Adel aller Gewißheit nennen möchte: sie soll kein Depositum sein, welches von der Persönlichkeit ablösbar wäre (326). Auch die christliche Wahrheitsgewißheit kann nur auf dem Wege persönlicher Heilserfahrung zustande kommen. Derselbe heilige Geist, welcher allein die Heilsgewißheit in den Herzen zu erzeugen vermag, ist auch allein imstande, auf demselben Wege, auf dem jene entsteht, die Wahrheitsgewißheit zu erzeugen (328).

„Zentralfragen der Dogmatik in der Gegenwart.“ 3. Aufl. 1918. Die Absolutheit des Christentums kann auf rein wissenschaftlichem Wege nicht zwingend bewiesen werden. Was sich auf rein wissenschaftlichem Wege erreichen läßt, ist dies, daß dem Anspruch auf Absolutheit, wie ihn das Christentum erhebt, die wissenschaftlich feststellbaren Tatsachen nicht widersprechen, sondern entgegenkommen. Wer sich daran nicht genügen lassen will, hat die Art selbst noch nicht verstanden, in welcher das Christentum für sich Absolutheit beansprucht. Subjektiv ruht die Gewißheit um sie ganz auf der anderen Gewißheit, daß das tiefste Verlangen nach Gemeinschaft mit Gott hier volle Verwirklichung gefunden habe, objektiv aber auf der anderen Gewißheit, daß es im Christentum zu einer Selbstdarbietung Gottes gekommen ist, die durch nichts überboten werden kann — mit anderen Worten, zu einer Offenbarung im einzigartigen Sinne (54).

§ 8. Konfessionell-lutherische Theologie.

Theodor Kliefoth (1810—1895)[1]. „Einleitung in die Dogmengeschichte“ 1839. Der ganze Entwicklungsprozeß der Kirche, in welchem der Geist Christi in den menschlichen Individuen und ihren Taten Gestalt annahm, ist eine fortgehende Menschwerdung Gottes (14). Nicht allein darin zeigt sich eine solche Entwicklung, daß das Dogma auf bestimmte Weise aus dem christlichen Geiste und Leben sich heranbildet, sondern, daß es selbst dann, wenn es schon als Dogma vorhanden ist, noch als solches schon sich selbst bildet (56). So kommt denn

[1]) Cf. PRE[3].

zu jeder gegebenen Zeit immer nur ein Dogmenzyklus zur Entwicklung. Eine ihrer Seiten wendet die christliche Wahrheit zu jeder Zeit heraus; und diesem Zyklus von Dogmen nach seinen einzelnen Sätzen und Artikeln dogmatische Fassung zu geben, ist die Aufgabe derselben. Ist dieser Dogmenkreis allseitig wissenschaftlich bestimmt, so tritt eine neue Zeit ein und mit ihr kommt ein neuer Kreis von Dogmen zur Entwicklung. Die Entwicklung des Dogma wird mithin darin bestehen, daß eine Seite der christlichen Wahrheit nach der anderen in das wissenschaftliche Bewußtsein tritt und von demselben dogmatische Gestaltung empfängt, und der in derselben vorgehende Fortschritt liegt nicht sowohl darin, daß der ursprüngliche Inhalt der christlichen Wahrheit verändert und verbessert wird, als vielmehr darin, daß derselbe nach und nach in dogmatischer Folge wissenschaftliche Fassung erhält (58). Bisher haben wir die Entwicklung des christlichen Geistes und Dogma nur angeschaut als reine, ruhige Entfaltung, als ungetrübte Fortbewegung seines inneren Wesens selbst. In der Wirklichkeit aber ist sie keineswegs eine solche allein, sondern auf allen Punkten tritt als hemmendes, den gesunden Fortgang störendes Prinzip die Sünde ein, . . . so darf der Einfluß der Sünde nie so hoch angeschlagen werden, als ob er jene naturgemäße Ordnung, jene Gesetzmäßigkeit der christlichen und dogmatischen Entwicklung je ganz aufzuheben vermöchte (32). Die protestantische Kirche hat die Trübung der Kirche und die Mangelhaftigkeit aller Menschensatzung anerkannt, und doch Symbole aufgestellt und auf ihre Haltung gesehen, sie hat das allgemeine Priestertum aller Christen anerkannt, und doch ein großes Gewicht auf die Würde des Theologenstandes gelegt, sie hat das Recht des Individuums auf seine freie und eigentümliche kirchliche Entwicklung anerkannt und doch nicht umhin gekonnt, sowohl im großen als gegen einzelne Häretiker Kirchengewalt zu üben; sie hat die Rechte der Gemeinden vertreten, und doch die Besetzung der kirchlichen Ämter zu einem großen Teile der Kirchenregierung übergeben. Es ist nicht die Meinung, daß sie eines oder das andere hätte unterlassen sollen, sie hat an beidem recht getan. Aber warum sie sowohl das eine wie das andere tun konnte und mußte, wie sich beides wohl vertrage, ja nur miteinander richtig bestehe, darüber hat man sich wohl Gedanken gemacht, aber zu dogmatischem Bewußtsein ist es nicht gekommen und konnte es auch nicht kommen, wenn nicht die Lehre von der Kirche selbst der Ausgangspunkt wurde. Und diese Gegensätze haben sich in der weiteren Entwicklung des Protestantismus nicht abgestumpft, sondern eben stärker angespannt. Diese Gegensätze liegen offenbar da, und harren ihrer Lösung (90 ff.). Nur das wird sich mit Bestimmtheit ergeben, daß auch der Protestantismus seine erste

Periode durchlaufen hat und unsere Zeit einer, gleichviel welcher, neuen Dogmenbildung entgegengeht (99).

„Acht Bücher von der Kirche“ (Bd. I 1854 mehr nicht erschienen). Durch die Gnadenmittel und ihr Amt ist die Kirche Heilsanstalt . . . So wird der Kirche allzeit aus dem dreieinigen Gott durch die Gnadenmittel und ihr Amt eine Gemeinde geboren, nämlich zuerst die weitere Gemeinde der Berufenen, aber in derselben verborgen und nur Gott erkennbar, die engere Gemeinde derer, die nicht bloß hören, sondern glauben (1). Aber die Gesamtheit derer, welche Gott durch die Gnadenmittel zum Glauben und zur Seligkeit beruft und versammelt, hat eben damit auch die Gesamtaufgabe der Bekehrung der Welt und der Erbauung ihrer selbst, und zwar so, daß jedem Gliede dieser Gesamtheit in der Gesamtaufgabe seine besondere Aufgabe, sein spezieller Beruf durch seine eigentümliche, natürliche und geistliche Begabung und Lebensführung zugewiesen wird. Diese verschiedenen und doch zusammengreifenden, von Gott im Wege der Gnadenordnung oder der geheiligten Naturordnung gesetzten Berufe bilden eben darum Institute und Ämter; und die Personen, je nachdem sie von diesen oder jenen Instituten, in diesen oder jenen Ämtern und Diensten ihren Beruf empfangen, werden dadurch in Ordnungen oder Stände auseinander und zusammengegliedert. So ist die Kirche wesentlich ein immer fortgehend von oben herab in die Welt hinein und aus der Welt herausgeboren werdender Leib, ein Organismus, der als solcher Ordnung und Regiment haben muß und hat (2). Die Kirche ist von vornherein ein lebendiger Organismus, ein aus Instituten und Berufen, Ämtern und Ständen gegliederter Organismus, und zwar ist sie das von Gott, denn Gott hat die Institute, welche die Kirche zu solchem Organismus machen, gestiftet und geordnet, erhält sie auch und setzt auch die Personen in dieselben als in Beruf und Ämtern (27). Das Kirchenregiment ist ein eigenes und besonderes von dem Gnadenmittelamt sowohl als von dem Gemeindeamt (der Diakonie) verschiedenes Amt in der Kirche (30).

„Zwei politische Theologen“ (Schenkel und Hofmann) 1864. Wir wollen doch nicht vergessen, daß wir als Kirchendiener einem Reiche dienen, das an keine Nationalität, Staatsgrenze, Staatsform und Staatspartei gebunden ist, sondern zu ihnen allen das ganz gleiche Verhältnis hat, daß wir darum in unserm Amt und Dienst gleichmäßig den Demokraten und Aristokraten, den Liberalen und Konservativen, den Holsteinern und Bayern, sofern sie Menschen sind, der Kirche ganzes Gut und Heil, diesen Menschen aber, sofern sie Demokraten oder Konservative oder Holsteiner sind, gar nichts schuldig sind, und daß wir also die Kirche und unser amtlich Tun so zu halten haben, daß

wir es nicht in den Dienst einer Nationalität oder einer politischen Partei oder des Etwas verkaufen (128).

Philippi (1809—1882)[1], „Kirchliche Glaubenslehre". 3. Aufl. 1883 ff. (zitiert nach der 3. Aufl.): Die christliche Religion ist durch Christum wiederhergestellte Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Diese Begriffsbestimmung der christlichen Religion ist das treue Spiegelbild der tiefsten Erfahrungen und innersten Erlebnisse des gläubigen Christen nach ihren einfachsten Grundzügen (I 5). Nur der Gottmensch vermochte die unendliche Schuld der Auflehnung der endlichen Kreatur wider die unendliche Heiligkeit und Majestät des Schöpfergottes durch stellvertretende Genugtuung aufzuheben und zu sühnen, die durch die Sünde des Menschen sich entgegengesetzte Liebe und Gerechtigkeit Gottes auszugleichen und zur ursprünglichen Harmonie zu vermitteln, das zornige Richterantlitz Gottes zum gnädigen Vaterangesichte umzuwandeln, und so die ursprüngliche Schöpfungsoffenbarung und Gottesgemeinschaft wiederherzustellen und die zwischeneingekommene Gesetzes- und Verheißungsoffenbarung zu bewahrheiten und zu verwirklichen (I 20). So ist auch die Christusoffenbarung, die Offenbarung der Versöhnerliebe Gottes, Tat, nämlich Tat der Menschwerdung, Sühnungstat, Tat der Geistmitteilung. Sie ist aber eben so sehr auch wieder tatbegleitendes und tatdeutendes Wort, nämlich Selbstzeugnis Christi und Apostelzeugnis von Christo (24). Die subjektive Aneignung der objektiven Gottesoffenbarung in Christo nennen wir den Glauben. Der Glaube ist die Annahme des Gotteszeugnisses von der Versöhnungstat Gottes in Christo (52). Die systematische Theologie hat keinen anderen Zweck, als den Inhalt der christlichen Religion, wie dieselbe im erfahrungsmäßigen Bewußtsein des gläubigen Subjekts gesetzt ist, geistig zu reproduzieren und ihre gottergebene Idee in wissenschaftlich systematischer Form zur Darstellung und allseitigen Entwicklung zu bringen (109). Die christliche Glaubenslehre wird ihrem Inhalte gemäß als Entwicklung des Bewußtseins von der durch Christum vermittelten Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen abzuhandeln sein in den fünf Abschnitten: 1. der ursprünglichen Gottesgemeinschaft, 2. der Störung der Gottesgemeinschaft, 3. der objektiven Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft durch Christum, 4. der subjektiven Zueignung oder Verwirklichung der objektiv wiederhergestellten Gottesgemeinschaft, 5. der zukünftigen Vollendung der wiederhergestellten und zugeeigneten Gottesgemeinschaft (110). Die Quelle, aus der die Dogmatik zu schöpfen hat, ist die durch die Offenbarung erleuchtete Vernunft des dogmatisierenden Subjektes (125). Das Geisteszeugnis

[1]) Cf. PRE[3].

macht die heilige Schrift zum heilskräftigen, die prophetische und apostolische Abfassung macht sie zum vollkommen reinen, richtschnurlichen Gottesworte (141). Nur die protokanonischen Schriften sind an sich Regel und Richtschnur, die deuterokanonischen nur, insofern sie vorher an den ersteren gemessen worden sind und fortwährend gemessen werden (169). Die Inspiration ist der höchste und absolute Grad der Erleuchtung, bei welcher kein Irrtum und keine Trübung durch den Menschengeist mehr denkbar ist, und die heilige Schrift ist nur deshalb reine und vollständige Quelle und ausschließliche Norm der evangelischen Wahrheitserkenntnis, weil sie die Wirkung der Inspiration oder das Werk inspirierter Propheten und Apostel ist (213). Die Wirkung der Vermählung des göttlichen und menschlichen Geistes in der Theopneustie ist das göttliche Wort, nicht nur der göttliche Gedanke im Unterschiede zum Wort als Träger, Ausdruck und Form des göttlichen Gedankens. Mit Recht behaupteten demnach die Alten nicht nur ein Real-, sondern auch eine Verbalinspiration. Die Apostel und Propheten, ganz eingetaucht, lebend und webend im Elemente des göttlichen Geistes, konnten auch nur völlig durchgeistete Worte reden. Indem wir aber die Wortinspiration der heiligen Schrift verteidigen, wollen wir damit keiner Wörterinspiration das Wort reden. Nicht die einzelnen Buchstaben, Silben und Wörter, auch losgelöst vom Inhalte und Zusammenhange, sind als unmittelbar eingegeben oder als von außen her diktiert zu betrachten, denn die Schrift enthält nicht Wörter Gottes, sondern das Wort Gottes und die göttliche Vorsehung hätte dann nicht zulassen dürfen, daß im Laufe der Zeit diese geheiligten Wörter in verschiedenen Lesarten auf die Nachwelt kamen (251). Wir werden den Gottmenschen, wenn wir ihn nicht als Doppelperson denken wollen, auch seiner Menschheit nach als allgegenwärtig, allmächtig und allwissend denken müssen (IV, 132). Die Beschränkung, welche tatsächlich im Gottmenschen stattgefunden hat und stattfinden mußte, wenn er leidensfähig und der Versöhner sein sollte, wird also nicht auf seine Gottheit bezogen werden können, weder nach ihrem Wesen noch nach ihren Eigenschaften (l. c. 145).

„Herr Dr. von Hofmann gegenüber der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre", 1856: Die lutherische Theologie darf auch nicht über die bekenntnismäßige Form derjenigen Lehren, über welche die Kirche unter höherer Leitung thetisch, wie antithetisch auf das bestimmteste sich ausgesprochen hat, am allerwenigsten, wenn es die zentralste aller Fundamentallehren gilt, ein negativ kritisches Verwerfungsurteil fällen. Sonst erklärt sie eben das kirchliche Bekenntnis für verfehlt und gibt es eben damit auf, mit der

Kirche zu bekennen . . . Ich erkläre mich nicht gegen den theologischen Fortschritt in abstracto, aber ich sehe mir jeden theologischen Fortschritt in concreto darauf an, ob er wirklich Fortschritt und nicht etwa Abfall sei (17). Denn gerade um der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre willen in ihrer bekenntnismäßigen Form und Fassung bin ich lutherischer Theologe, lutherischer Christ, ja Christ überhaupt. Denn wer mir das dem Zorne Gottes als Lösegeld gezahlte Sühnblut des Sohnes Gottes, die der Strafgerechtigkeit Gottes geleistete stellvertretende Genugtuung unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi und damit die Rechtfertigung oder Sündenvergebung allein durch den Glauben an das Verdienst dieses meines Bürgen und Mittlers, die Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu Christi nimmt, der nimmt mir das Christentum überhaupt. Ich wäre dann eben so gern bei der Religion meiner Väter, des Samens Abrahams nach dem Fleisch, geblieben (56).

Vilmar (1800—1868)[1]: „Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik", 1856: Die Theologie geht aus — oder soll ausgehen — von dem Ganzen, Vollen, Gewissen, von der vollen Persönlichkeit des lebendigen Gottes, und geht hin — oder soll hingehen — in das Ganze, in die volle Persönlichkeit des Menschen (11). Die Theologie soll wissen, daß sie nichts Neues zu senden, nichts Neues zu entdecken habe, daß vielmehr ihre Aufgabe nur die sei, das in der heiligen Schrift niedergelegte, von der Kirche aufgenommene Seligkeitsgut zu bewahren und so an die künftigen Diener der Kirche zu überliefern, daß dieselben in den vollständigen, unverkürzten, sicheren, handlichen und möglichst leichten Besitz dieses Gutes gelangen (16). An und für sich sind Dogmatik und Ethik nichts anderes als Bekenntnisse der Kirche, nicht Ergebnisse der Erfahrungen, geschweige denn der Spekulation eines einzelnen in der Kirche (35). Die Lehre vom Teufel ist wie die von der ewigen Verdammnis nicht ein Artikel des Glaubens und des Trostes, sondern des Wissens und der Furcht. Es kommt hier darauf an, wenn man recht lehren und die Seelen recht behüten will, des Teufels Zähnefletschen aus der Tiefe zu sehen (mit leiblichen Augen zu sehen: ich meine das ganz unfigürlich) und seine Kraft an einer armen Seele empfunden zu haben (39). Irre ich nicht ganz, so ist die Verhandlung über die Lehre von der Kirche gegenwärtig auf dem Punkt angelangt, zu den zwei Seligkeitsmitteln, reine Lehre und Sakrament, ein drittes, diese beiden einschließendes: die Erhaltung der reinen Lehre und des rechten Sakramentes, hinzuzufügen, mithin Ordnungen, eine Anstalt, anzuerkennen, durch welche

[1]) Cf. PRE[3].

jene Erhaltung in vollster Zuverlässigkeit gesichert wird (48). Glücklicherweise ist es keine Repristination, wenigstens nicht in allen Kirchen, daß der heilige Geist durch Gebet und Handauflegung mitgeteilt wird, sondern eine aus der Apostelzeit im unabgebrochenen Fortgang bis auf diesen Tag berechnete und allzeit sich von neuem vollziehende Tatsache (55). Das Wort wirkt durch den Geist von oben auf den Menschen, das Sakrament dagegen ist eine leibliche Tat Gottes an den Menschen: dasselbe wirkt von unten, durch die Leiblichkeit, auf die ganze Persönlichkeit des Menschen nach Leib und Geist zur Erlösung des ganzen Menschen von Geist und Liebe (68). Das geistliche Amt hat Christus an seiner Statt gesetzt, welches Amt direkt und unmittelbar sein Amt ist (87). [Ausgeführt sind diese Gedanken in „Dogmatik, Akademische Vorlesungen", nach dem Tode herausgegeben von Piderit 2 Teile 1874.]

„Luther, Melanchthon, Zwingli." Nach dem Tode herausgegeben von Piderit 1869. Lehre und Werk Luthers ist in erster Linie ein Fortschritt in den christlichen Lebenserfahrungen, sie ist Position. Luther konnte und wollte keine neue Kirche gründen, er wollte aber seine Erfahrung von der Sünde und Gnade, der bestehenden Kirche, der einer allgemeinen Kirche, zunächst des Okzidentes, als eine zur Vollendung dieser Kirche auf Erden unerläßliche Erfahrung mitteilen und hielt diejenige Kirche nicht für die rechte katholische Kirche, welche dieser zur Zeit letzten und höchsten Erfahrung des Christen- und Kirchenlebens sich weigerte (32 ff.). Auch ist wohl jetzt eingestanden, daß diese Schrift „An den Adel" eigentlich keine ‚reformatorische' Schrift sei, d. h. in unsere, wir glauben richtigere Sprache übersetzt: daß Luther mit dieser Schrift die ihm gesetzten Schranken überschritten habe. Es ist nicht mehr, aber freilich auch nicht minder als eine einzelne Ausschreitung Luthers aus seinen Grenzen, die weder in die Revolution ihn verwickelt, noch auch an seine Prinzipien gerührt und diese in ein Ringen mit der Revolution gebracht hat (61). Während uns Luther in seiner Glaubenserfahrung (von der Sünde, Buße, Gnade, Rechtfertigung) seinem Berufe gemäß unbedingte Autorität ist, so ist er uns in der Lehre und Erfahrung von der Kirche nicht Autorität ersten Ranges, weil in diesen Lebenskreis der Offenbarung sein Beruf nicht hineinreicht (51). —

F. J. Stahl (1802—61)[1]: „Fundamente einer christlichen Philosophie" 1846: Was ich als christliche Philosophie bezeichne, ist nur die wissenschaftliche Ordnung und bündigere Darlegung der Begriffe, von denen das gesamte Bewußtsein unserer Zeit und

[1]) Cf. PRE[3].

namentlich das christliche Bewußtsein erfüllt ist, nicht irgendein neues Prinzip, eine neue Denkweise entgegengesetzt der allgemeinen Denkweise der Menschen, noch irgendeine andere höhere Erkenntnis, die über die Grenze des bisherigen menschlichen Wissens der Art nach hinausginge. Die rationalistische und spekulative Philosophie sind im Gegensatz gegen das allgemeine und natürliche Denken und erkennen sich selbst als solchen, die meinige strebt nichts anderes an als das allgemeine und natürliche Denken in seiner eigenen Weise an Selbstbewußtheit und Eindringlichkeit zu fördern (IX). Auf die Persönlichkeit Gottes gründet sich eine Weltanschauung, die der pantheistischen überall geradezu entgegengesetzt ist. Ihre wesentlichen Momente sind: der Zug der Schöpfung nach Persönlichkeit — die Freiheit in der Schöpfung und damit der absolute Wert alles Positiven, Individuellen — die Providenz — die Möglichkeit einer Umwandlung der Schöpfung in ihren Grundlagen für Herstellung eines herrlicheren Reiches (14). Die Widersprüche in der Welt sind nicht nur logische Gegensätze, sondern reale Konflikte, für die keine logische Notwendigkeit besteht, die ebensogut im Einklang sein könnten, ja sollten, und sie können ihre Lösung nicht in einer logischen Einigung, einem reicheren Begriff, sondern nur in einer realen Veränderung erhalten (41). Die tiefere Erkenntnis des Wesens der Sühne erhalten wir, wenn wir die Sühne in ihrer absoluten Gestalt betrachten, d. i. auf dem religiösen Gebiet der Tilgung der unendlichen Schuld und Abwendung der ewigen Strafe des ganzen menschlichen Geschlechtes durch die vollkommene und unendliche Genugtuung des Sohnes Gottes, wie uns die göttliche Offenbarung dieselbe enthüllt hat. Die stellvertretende Genugtuung Christi, welche die Kirche mit Recht als das Zentrum des christlichen Glaubens festhält, ist eine Genugtuung nicht durch Strafe, sondern durch Sühne in diesem spezifischen Begriff. Die Strafe abzuwenden ist eben die Bestimmung (150 cf. 161 ff.).

„Lutherische Kirche und die Union." 2. Aufl. 1860. Die Kirche der Reformation hat nicht die volle katholische Unbefangenheit und Harmonie. Der junge Protestantismus befindet sich fortwährend in der Stellung des borghesischen Fechters. Es ist ein beständiger Ausfall, ein äußerstes Anspannen aller Sehnen und Muskeln gegen Rom" (456).

„Protestantismus als politisches Prinzip." 2. Aufl. 1853. Das Wesen des Protestantismus ist unbestritten die Rechtfertigung allein aus dem Glauben; richtiger ausgedrückt: die Rechtfertigung allein durch das Verdienst und den Opfertod Christi angeeignet im Glauben (9). Die Rechtfertigung aus dem Glauben ist die höchste Objektivität und die höchste Subjektivität (32). Die Rechtfertigung verweist dem Menschen

jede selbst ersonnene Heiligkeit . . . und weist ihn auf Gottes Gebot der Heiligkeit in den gottverordneten Lebensverhältnissen in Familie, Beruf, Amt der Kirche (14). Der Protestantismus als politisches Prinzip kann nichts anders heißen als die Rechtfertigung aus dem Glauben als politisches Prinzip; sie hat zwei große politische Folgerungen, das selbständige göttliche Recht der Fürsten und die höhere politische Freiheit der Völker (11).

Theistische Philosophie.
§ 9. Positive Vermittlungstheologie.

Die positive Vermittlungstheologie ist eng verbündet mit der **Theistischen Philosophie** und arbeitet mit ihr zusammen in der „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie“ (seit 1837). Vertreter der theistischen Philosophie waren „Weiße, der von Schellings späterer Lehre stark beeinflußt ist — er ist der gedankenreichste der spekulativen Theisten —, J. H. Fichte, der viel von seinem Vater übernommen hat, aber allem Früheren gerecht zu werden suchte, Chalybäus, Ulrici. Diese Denker bekämpfen sämtlich die pantheistische Geistesrichtung der idealistischen Systeme und setzten ihr einen spekulativen Theismus entgegen, der Gott als persönliches Wesen ansieht, die Philosophie z. T. sogar der Theologie annäherte und — hierin vom neuen naturwissenschaftlichen Zeitalter abhängig — die Spekulation an die Empirie anknüpfte“ (Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie 4. Teil. 11. Aufl. 1916 S. 212 ff.). — Die Trinitätslehre der „theistischen“ Philosophie vertritt Ch. H. Weiße: „Die dialektische Überwindung des pantheistischen Geistesbegriffes der ‚gegenwärtigen Philosophie‘ durch eine spekulativ gefaßte Trinitätslehre ist ein Geschäft, welches die Theologie der philosophischen Schule überlassen muß“ (Zur Verteidigung des Begriffes der immanenten Wesenstrinität Stud. u. Krit. 1841 S. 367). „Die Einheit nämlich, die Hypostase dieses zweiten Momentes ist für die Wissenschaft Bedürfnis, weil ohne einen beharrlichen Gegensatz für sein Bewußtsein Gott nicht als selbstbewußt gedacht werden kann. Die Vielheit ist Bedürfnis, weil sonst kein wahrhafter Unterschied der Hypostasen besteht, sondern beide als identisch zusammenfallen“ (396). Näher wird die Trinitätslehre von Weiße in seiner „Philosophischen Dogmatik“ I 1854 dahin ausgeführt: Die göttliche Vernunft — der Vater; das göttliche Gemüt und die Natur in Gott —

der Sohn; der göttliche Wille — der heilige Geist (S. 450ff.). — Das Programm der positiven Vermittlungstheologie ist in dem Vorwort der aus ihrem Kreise seit 1828 herausgegebenen „Theologische Studien und Kritiken, eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie" enthalten: „Die Herausgeber tragen keine Scheu sich zu dem einfachen biblischen Christentum in dem Sinne zu bekennen, daß sie dasselbe für das wahrhaftige Wort und Heil Gottes halten. Allein ebendeshalb weil sie in dem Evangelium das Wort der ewigen Wahrheit selbst erkennen, sind sie fest überzeugt, daß dasselbe als Licht und Leben zugleich nicht weniger unsere Erkenntnis und unseren Glauben in Anspruch nimmt und daß so wenig es eine wahrhaft christliche Theologie ohne christlichen Glauben geben kann, ebenso sicher eine die edle Gottesgabe der Vernunft und Wissenschaft verachtende Theologie ein Unding ist. Alles wahre Gedeihen der Theologie hängt davon ab, daß sich Glaube und Wissen in ihr befreunden und einander durchdringen. Das wissenschaftliche Element ist aber nur in dem Maße fähig sich mit dem religiösen zu verbinden, in welchen es von äußeren Fesseln unabhängig nur dem freien Gesetze der Wahrheit gehorcht[1])".

J. A. Dorner (1809—1884)[2]): „System der christlichen Glaubenslehre". 1. Aufl. 1879, 2. Aufl. 1886 (zitiert nach der 2. Auflage). Die Lehre vom Glauben als die Vorbedingung der Erkenntnis vom Christentum als Wahrheit: Die Lehre vom Glauben hat den Stufengang oder das gesetzmäßige Werden des christlichen Glaubens bis an den Punkt zu verfolgen, wo die Einigung mit dem objektiven Christentum in seinem Mittelpunkt erreicht und von diesem die unmittelbare religiöse Gewißheit gewonnen ist I 16. Da das Christentum nach seinem Anspruch verschiedene Seiten an sich hat, die historische und die idealgöttliche, so sind drei Hauptauffassungen desselben möglich und durch jede derselben wird die Art der subjektiven religiösen Stellung zu demselben, bzw. die Beschaffenheit des Glaubens bestimmt sein. Es kann das Hauptgewicht auf die historische oder auf die ideale Seite gelegt, oder endlich können beide Faktoren als in inniger Einheit und Durchdringung stehend gedacht und ebenso angeeignet werden I 64. Da das Christentum nicht einen bloß historischen und nur auf historischer Autorität ruhenden Glauben verlangt, sondern wesentlich idealen, ewigen Gehalt beansprucht, so wendet sich das am historischen Glauben irre gewordene, nach eigener Gewißheit verlangende Subjekt naturgemäß

[1]) Von älteren Theologen sind dem Kreise der positiven Vermittlungstheologie zuzurechnen mit pietistischem Einschlag Tholuck (1799—1877): „Die Lehre von der Sünde und dem Versöhner", 1. Aufl., 1823, mit Schleiermacherschen und konfessionellen Einwirkungen Twesten (1783—1876): „Vorlesungen über die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche", 1. Aufl., 1826ff. / [2]) Cf. PRE[3].

dieser Seite zu, welche als geistige dem Geist mehr Befriedigung verspricht. Aber die verschiedenen möglichen Weisen, durch Hingebung an ein geschichtsloses Ideales religiöse Gewißheit und Befriedigung zu gewinnen, entsprechen weder inhaltlich dem Christentum noch tragen sie wahre religiöse Gewißheit ein I 101. Ist durch den sittlich-religiösen Prozeß die Trauer über sich selbst zum Heils- oder Lebenszweifel geworden, so ist Verständnis und Empfänglichkeit für die evangelische Botschaft erschlossen, die alle Selbstrechtfertigung des Sünders verwirft, aber auch die Selbstverurteilung wie bestätigt, so in göttliche Vergebung umsetzt und dem Glauben an Christus Gewißheit der Rechtfertigung verheißt. Durchdringen sich nun kraft der Predigt von Christus Demut und Mut, Verzagen an sich selbst und Vertrauen auf Gott zu lebendiger Einheit, so wird der Akt des Glaubens möglich, sittlich notwendig und wirklich, der das Evangelium innerlich aneignet und dem sich dieses nun in eigenster Erfahrung als die Kraft des Heils und als die Wahrheit erweist, die eine neue Weise des Seins und Bewußtseins, die Gotteskindschaft begründet I 128. Durch die religiöse Gewißheit ist der Erwerbung der wissenschaftlichen nicht vorgegriffen, aber die Voraussetzung für sie oder für die wissenschaftliche Erkenntnis der Begründung des Christentums d. h. seiner Selbstbegründung gegeben I 146. Das dogmatische Gesamtsystem gliedert sich in zwei Hauptteile, von denen der erste die Fundamentallehre, der zweite die spezielle Glaubenslehre enthält I 164. Die Fundamentallehre zerfällt in drei Hauptabschnitte: I. Die Lehre von Gott, II. die Lehre von der Kreatur, besonders vom Menschen, III. die Lehre von der Gemeinschaft oder Einheit Gottes und des Menschen durch Gottes Selbstoffenbarung, oder die Lehre von der Religion (121).

Der christliche Gottesbegriff ist historisch angesehen entschieden der trinitarische (349). Das ewige Resultat der ewigen Selbstunterscheidung Gottes von sich mit der ebenso ewigen Rückkehr in sich ist der Organismus der absoluten göttlichen Persönlichkeit, so daß nur derjenige wahrhaft den persönlichen Gott denkt, der den trinitarischen Gott, die Gewähr der absoluten Persönlichkeit nicht in Abrede stellt (396). Die ethische Abteilung der Trinität oder die ethische Dreieinigkeit des göttlichen Willens: Das Ethische hat zunächst so in Gott die Gestalt, daß er die heilige Urmacht ist, die auf sich nicht kann noch will verzichten, sondern die sein und gelten wollen muß als die heilige Notwendigkeit des Guten, die es selbst ist — der Vater (416) . . . Gott hat ewig in sich auch das Prinzip ethischer Bewegung aus sich selbst, oder dem ethisch Notwendigen gegenüber auch das Prinzip des Freien als des Werkzeuges für seine ethische Selbsthervor-

bringung oder Selbstverwirklichung zur absoluten ethischen Persönlichkeit und zur lebendigen Liebe, denn ohne Freiheit, Wollen aus sich ist keine Liebe möglich — der Sohn (417), der h. Geist einigt ursprünglich und urbildlich in Gott das ethisch Notwendige und Freie (420). Das ewige Resultat des trinitarischen Prozesses ist ewige Gegenwart der göttlichen Persönlichkeit in den verschiedenen Seinsweisen (431). So ist, weiß, will sich die absolute göttliche Persönlichkeit, unbeschadet ihrer Einheit, in jeder der drei Hypostasen, also dreifach oder dreifaltig, und umgekehrt jede der drei Hypostasen oder Seinsweisen hat ihren Anteil an der göttlichen Persönlichkeit, wie diese durch sie vermittelt wird. So weiß und will sich Gott in jeder der drei Existenzweisen, die er sich ewig gibt als Gott, aber nie in Isoliertheit von den anderen (433). Die für die Menschheit bestimmte Offenbarung hat 4 Grundmerkmale: 1. Ursprünglichkeit oder Neuheit, 2. Kontinuität in sich und mit dem Weltganzen oder Stetigkeit und Universalität, 3. Positivität und 4. Allmächtigkeit (I 572). Form und Inhalt der Offenbarung vollenden sich erst in der Menschwerdung Gottes so, daß die Vollendung der Offenbarung Gottes von ihr selbst auch zur Vollendung der Religion und damit der Menschheit wird. Diese Vollendung vollzieht sich zunächst in Einem, der als absoluter Gottmensch sowohl der Offenbarer schlechthin, als der vollkommen Gott ebenbildliche Mensch ist, aber die Vollendung der Welt vermittelt (I 643). Wenn der Glaube nicht bloß in Jesus Christus die Erscheinung des Gottmenschen gegeben weiß, sondern auch erkennt, daß erst in der Menschwerdung Gottes die Vollendung und das Ziel der Religion und Offenbarung enthalten sein kann, so ist ihm eben damit auch die doppelte wissenschaftliche Aufgabe gestellt, in der vorchristlichen Geschichte die Vorbereitung oder das Wesen der absoluten Religion zu erkennen und nachzuweisen, in Christi Erscheinung aber ihre Verwirklichung (I 669). Das Heidentum vermag nicht einen geordneten Fortschritt bis zur Vollendung der Religion darzustellen, sondern nur eine Kreisbewegung durch entgegengesetzte Extreme, die seine geschichtliche Widerlegung enthält (I 686). Das Christentum ist die höhere Einheit und dadurch das Ende von Heidentum und Judentum durch seine Grundidee und Grundtatsache, die absolute Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und das vom Gottmenschen ausgehende Werk des heiligen Geistes zur Verwirklichung des Reiches Gottes. Die Vollendung der Religion und Offenbarung hat sich als in Jesu von Nazareth geschichtlich gewordene erwiesen durch seine heilige Persönlichkeit, sein Selbstzeugnis und sein Werk, die Umschaffung der von ihm ergriffenen Menschheit. Aber ebenso erweist er sich auch fort und fort jedem, der

an ihn glaubt, als der allgenugsame Erlöser und Vollender (I 718). Materiell besteht darin die Einheit des Bösen, daß es falsche d. h. von Gott abgewendete Kreaturliebe ist. So ist es einerseits Abkehr von Gott oder Sünde, aber andererseits und zugleich falsche Zukehr zu der Kreatur. Dadurch aber besteht es in irgendeiner Art von Selbstsucht. Die falsche Kreaturliebe ist nämlich auf erster Stufe Selbstsucht in leidentlicher Form, Weltvergötterung, wirkt aber auf der zweiten, wo der Faktor der Persönlichkeit energischer mitwirkt, geistige Selbstsucht oder Selbstvergötterung (II 80). Die Entstehung des Bösen überhaupt hat ihren zureichenden Grund in der kreatürlichen Freiheit. Es kann also nur die Möglichkeit des Bösen mit der Schöpfung zusammenfallen, Gott aber nicht Urheber seiner Wirklichkeit heißen (II 143). — Die Versuche, den Gottmenschen als persönliche Lebenseinheit zu erkennen, scheitern notwendig, wenn dabei ausgegangen wird von dem Begriff des persönlichen Ichs, sei es eines menschlichen, sei es eines göttlichen, um in ihm die Grundlage für die gottmenschliche Lebenseinheit und das Band der Naturen zu finden, statt umgekehrt die Einheit des gottmenschlichen Ichs als Resultat der Einigung der göttlichen und menschlichen Seite in ihm zu gewinnen (II 412). Der Logos ist der substantielle Lebensgrund des Gottmenschen. Durch ihn wird ihm des Vaters Wille, das ethisch Notwendige offenbart. Er mit diesem Menschen ursprünglich geeinigt, bestimmt dessen Willen. Er ist ursprünglich und von Anfang als das lebendige göttliche Substrat dieser Person zu denken, das sich aber immer mehr in Jesu aktuale wissende und wollende Menschheit hineinbildet, um die Gottmenschheit zu voller Aktualität zu bringen (II 421). Der Logos konnte in Christus nur dadurch vollkommener Mensch werden, daß Christus nicht bloß ein Einzelner ist, ein anderer, sondern des Menschen Sohn und als solcher zum kreatürlichen Zentrum der Welt bestimmt. Wiederum aber Sohn des Menschen oder der zweite Adam, der zuglich der letzte ist, konnte er nur sein durch die Inkarnation des göttlichen Weltzentrums oder des Logos (II 422). In Christus ist mit dem Werden der menschlichen Seite notwendig auch ein Werden der Gottmenschheit gegeben und die Menschwerdung ist nicht als eine mit einem Mal fertige, sondern als fortgehende, ja wachsende zu denken, indem Gott als Logos jede der neuen Seiten, die von der wahren menschlichen Entwicklung hervorgebildet werden, stetig ergreift und sich aneignet, wie umgekehrt die wachsende aktuelle Empfänglichkeit der Menscheit mit immer neuen Seiten des Logos sich bewußt und wollend zusammenschließt. Trotz dieses Werdens innerhalb der Unio ist aber der Logos von Anfang an mit Jesu im tiefsten Wesensgrund geeinigt oder Jesu Leben immerdar ein gott-

menschliches gewesen, indem nie eine vorhandene Empfänglichkeit für die Gottheit ohne ihre Erfüllung blieb. Das menschliche Werden und die Unveränderlichkeit der Gottheit stimmt aber dadurch zusammen, daß Gott als Logos ohne Selbstverlust in Geschichte eingehen kann für den Zweck steigender Selbstoffenbarung in der Menschheit, diese aber fähig ist, immer mehr in die Unveränderlichkeit, wieder ohne Alterierung ihres Wesens, gestellt zu werden (II 431). — Die Genugtuung, welche erforderlich ist, damit Gott mit der sündigen Welt versöhnt und seine Gemeinschaft mit ihr hergestellt werde, besteht in der Gott zu leistenden Sühne, welche nicht zunächst in Lebensgerechtigkeit, sondern in williger Unterwerfung unter das Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit besteht, das die Sünde und Schuld mit gerechtem Leiden belegt, deren Mittelpunkt die göttliche Ungnade ist (II 632). Christus macht den ewigen Versöhnungswillen Gottes in Leidensgehorsam zu seinem eigenen, um ihn und damit das göttliche Ineinander der Gerechtigkeit und Liebe auch in der Welt zur Wirklichkeit zu bringen. Diesen seinen subjektiven Versöhnungswillen betätigt Christus dadurch, daß seine göttliche Liebe oder stellvertretende Gesinnung sich in die Stelle der Menschheit versetzt, um im eigenen Leidensgefühl auch die gegen die Sünde und Schuld der Menschheit gerichtete göttliche Ungnade zu tragen mit schlechthinniger Ergebung und Leidenswilligkeit, um seine rettende Liebe auch der strafenden Gerechtigkeit Gottes gegenüber zu beweisen (II 641). Christi den Willen des Vaters aufnehmender Versöhnungswille und die seiner stellvertretenden Gesinnung entsprechende Tätigkeit, die zum Leidensgehorsam wurde, hat auch objektive Bedeutung, daher auch objektive Wirkung und Erfolg. Indem Gott in ihm die Menschheit als der göttlichen Gerechtigkeit genügend ansieht, sieht er in ihm, der für uns gelitten und in Liebe zur göttlichen Gerechtigkeit sich Gott geopfert hat, den vollkommenen Bürgen für die Welt, um dessen willen ihm nun nicht bloß freie Sündenvergebung und Straffreiheit, sondern auch Leben und Seligkeit angekündigt und dargeboten werden kann (II 651)[1]).

Julius Müller (1801—1878)[2]): Die christliche Lehre von der Sünde. 1. Aufl. 1844 (zitiert nach der 1. Aufl. spätere 5 Auflagen wenig verändert). Eine Ausführung der Lehre von der Sünde ist nicht möglich, ohne vielfach mit Fragen in Berührung zu kommen, welche auch für die Philosophie das höchste Interesse haben. Gerade weil

[1]) Vertreter einer positiven Vermittlungstheologie besonders zwischen Kultur und Christentum auf ethischem Gebiet war der Dorner nahestehende dänische Bischof Martensen (1808—1884): „Dogmatik", 1. Aufl., 1840; „Christliche Ethik", 5 Bde., 1871—1878. / [2]) Cf. PRE[3].

die Sünde es ist, die eine bloß spekulative, also rein theoretische Lösung der höchsten Erkenntnisprobleme auf entscheidende Weise unmöglich und eine Praxis — die Erlösung — als Bedingung der theoretischen Lösung notwendig macht, gewinnen jene Probleme der Spekulation vorzugsweise für eine wissenschaftliche Entwicklung der Lehre von der Sünde Bedeutung I 5. Das Böse nimmt zwar teil an dem empirisch wirklichen Sein aber als das Nichtseinsollende; nur als Störung und Widerstreit mit einer idealen Forderung existiert es. 217. Die Störung der wahren Harmonie zwischen den beiden Seiten unseres Wesens — welche übrigens nicht bloß Auflösung dieser Harmonie ist, sondern in unzähligen Fällen, überall wo der Geist den sinnlichen Begierden willig dient, Vertauschung der wahren Einheit mit einer falschen, umgekehrten — kann nur in einer Zerrüttung unseres höchsten Verhältnisses, unseres Verhältnisses zu Gott, ihr Prinzip haben. Und nur wenn dieses Prinzip hier gefunden, wenn die Sünde ihrem innersten Wesen nach als Abfall von Gott zur Selbstvergötterung erkannt ist, wird uns der furchtbare Zwiespalt, das unermeßliche Elend, welches sich von der Sünde aus über das ganze menschliche Leben verbreitet hat, wahrhaft verständlich; wer die eigentliche Quelle der Sünde in eine Unempfänglichkeit der Sinnlichkeit für die bestimmende Kraft des Geistes setzt, der kann sich vor der unübersehbaren Masse dieses Jammers, die auf einen ohne Vergleich schlimmeren Kern alles sündigen Wesens hinweist, nur dadurch retten, daß er sie sich möglichst zu verbergen sucht. 376. Ist ein solches Prinzip, wie wir es als Bedingung des Schuldbewußtseins und der Ausschließung der Sünde von der göttlichen Ursächlichkeit fordern, im Wesen des Menschen, so kann es nur der Wille sein, und die Selbständigkeit seiner Kausalität, wie sie ihm zukommen muß, wenn sie jener Forderung entsprechen soll, ist offenbar das, was man als seine Freiheit zu bezeichnen pflegt. Ist hiernach die Freiheit das höchste Selbstsein, die Sünde aber in ihrer innersten Wurzel Selbstsucht, was kann sie dann anders sein als die sich verkehrende Freiheit? Die Freiheit des menschlichen Willens ist es also, auf deren Begriff, innere Möglichkeit und Zusammenhang mit dem Bösen wir unsere Forschung richten müssen. II 3. So zwingt uns der Gang unserer Untersuchung die Region der Zeitlichkeit zu überschreiten, um die Quelle unserer Willensfreiheit zu finden. Soll der sittliche Zustand, in welchem wir, abgesehen von der Erlösung, den Menschen antreffen, in ihm selbst, in seiner Selbstbestimmung beruhen, soll der Ausspruch des Gewissens, welcher uns unsere Sünde zurechnet, soll das Zeugnis der Religion, daß Gott nicht Urheber der Sünde, sondern ihr Feind ist, Wahrheit sein, so muß die Freiheit des Menschen ihren Anfang im

Gebiet des Außerzeitlichen haben, in welchem allein eine unbedingte Selbstbestimmung möglich ist. In dieser Region ist die Macht der ursprünglichen Entscheidung zu suchen, welche allen sündhaften Entscheidungen in der Zeit bedingend vorangeht. 36. Die Kausalität Gottes, in der es begründet ist, daß es außer ihm Freiheit, Selbstbestimmung gibt, ist ein wahres Schaffen; denn sie ist ein freibewußtes, in sich unbedingtes Bedingen andern Seins. Aber zugleich liegt darin ein Ansichhalten des Willens Gottes in seiner verursachenden Wirksamkeit, das freie Gestalten, daß dieses andere Sein sich seinen Inhalt als sittliches Wesen durch Selbstbestimmung setze. Es ist dies der in seiner Art schlechthin einzige Charakter der Kausalität, durch welche kreatürliche Freiheit ist — ein Hervorbringen, welches seine höchste Unbedingtheit darin setzt, daß es sein Produkt nicht einen Moment weiter bedingt, als schlechterdings nötig ist, um ihm Existenz zu verleihen. 195. Bis zu diesem Punkte vermögen wir auf dem Wege der Notwendigkeit — freilich keineswegs bloß einer rein metaphysischen, sonderu einer durch sittliche Ideen vermittelten — zu gelangen, bis zur Einsicht, daß das Böse den persönlichen Geschöpfen möglich sein kann und daß ihnen diese Möglichkeit zum Bewußtsein kommen muß. Was darüber hinausgeht, die Verwirklichung dieser Möglichkeit, ist zunächst ein bloß Thatsächliches und nur durch Erfahrung zu erkennen, es läßt sich aus den ihm vorangehenden Momenten durch keinerlei Notwendigkeit ableiten, wiewohl es, insofern es vorhanden ist, aus dem Zusammenhange mit ihnen natürlich ein tieferes Verständnis empfängt. 218. Mit alledem ist der entscheidende Punkt, das Wirklichwerden des Bösen, keineswegs begriffen. Vielmehr müssen wir in dieser Beziehung das Böse, da es nur durch Willkür zustande kommt, die Willkür aber das Abbrechen von vernünftigem Grund und Zusammenhang ist, als das seinem Wesen nach Unbegreifliche anerkennen . . das Böse ist das unergründliche Geheimnis der Welt; in seiner innersten Tiefe bleibt es immer undurchdringliche Finsternis. 232. Die Unbegreiflichkeit der Entstehung des Bösen ist nicht etwa eine Schranke, die nur an unserer subjektiven Erkenntnis desselben haftet, sondern in der Natur des Bösen selbst gegründet. 234. Den Widerspruch zwischen der Allgemeinheit der Sünde und ihrem Ursprung aus der Selbstentscheidung des persönlichen Willens verschwindet, wenn jeder, der in diesem irdischen Zeitleben mit der Sünde behaftet erscheint, in seinem außerzeitlichen Urstande seinen Willen abgewendet hat von dem göttlichen Lichte zur Finsternis der in sich versunkenen Selbstheit. Allerdings liegt hiernach die Lösung des tiefsten Rätsels unseres Daseins nicht unmittelbar in den Tatsachen selbst, die das Rätsel enthalten. Die aufmerksamste Betrachtung und sorgfältigste Analyse

dieser Tatsachen wird für sich schwerlich zu einem anderen Ergebnis kommen, als zu der Anerkennung, daß hier ein unauflöslicher Widerspruch vorhanden sei. Die Erklärung liegt aber hinter den zu erklärenden Tatsachen, und doch wieder in solcher Nähe, daß sie aus einer genauen Beziehung und lebendigen Zusammenfassung derselben unmittelbar hervorspringt. 489.

§ 10. Biblische Theologie.

Tobias Beck (1804—1878)[1]: Einleitung in das System der christlichen Lehre. 1. Aufl. 1837, 2. Aufl. 1870 (zitiert nach der 2. Aufl.). Der Begriff der christlichen Lehrwissenschaft kann bestimmt werden als die gläubig wissenschaftliche Entwicklung des ungeteilten und in sich selbst vollendeten christlichen Lehrsystems in seinen wesentlichen Begriffsmomenten, seiner allgemeinen, besonderen und individuellen Glaubensbestimmtheit. 39. Die christliche Offenbarung möchte kurz sich also bestimmen lassen: sie ist die schöpferische Realisierung der ewigen und geschichtlichen Offenbarungsfülle Gottes, welche gottmenschlich in Christo sich verpersönlichend und in den Auserwählten persönlich- (nicht bloß eigenschaftlich-)geistig sich abgestaltend, eine Himmel und Erde umfassende Lebensökonomie des Vaters, Sohnes und Geistes begründet, entwickelt und vollendet. 151. Wie also die in der Schrift enthaltene Offenbarung selbst ein gegliederter, in einheitlicher Entwicklung fortschreitender und sich vollendender Wahrheitsorganismus ist, so bietet die Schrift selbst in ihren verschiedenen Büchern einen eben so gegliederten, aber in der Einheit desselben Geistes der Wahrheit des zur vollendetsten Gestalt sich fortbildenden Organismus der Theopneustie dar; dadurch ist sie aber in ihren einzelnen Büchern die originaltreue Darstellnng der jedesmaligen Offenbarungsstufe und Geistwirksamkeit, im ganzen aber das in lebendiger Einheit vollendete Organ von vollkommener Wahrheit, das Wort Gottes. 246.

Die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden. 1. Aufl., 1840, 2. Aufl. 1874. Die ganze christliche Lehre legt uns dar: die Glaubenswahrheit in Christo als Lebenslicht der Liebe, und zwar in folgenden drei Hauptteilen: I. Die in Christo als Weisheit zur Erkenntnis gebrachte Wahrheit: die göttliche Liebe über uns als die ewige Lebensordnung. II. Die in Christo als heiligende Gottseligkeit

[1]) Cf. PRE[3] und Sturhahn: Zur systematischen Theologie J. J. Becks 1903.

wirksame Wahrheit: die göttliche Liebe in uns als das Neuleben. III. Die in Christo als die Erlösung auf Hoffnung beseligende Wahrheit: die über uns und in uns vollendete göttliche Liebe als verklärende Beerbung des Lebens. 43.

Vorlesungen über christliche Glaubenslehre, herausg. von Lindenmeyer 1886ff. Der religiöse Glaube im allgemeinen, und namentlich der christliche, steht wesentlich im Zusammenhang mit der moralischen Seite der Menschennatur und des Menschenlebens; es fragt sich daher bei einer wissenschaftlichen Behandlung des Glaubens vor allem, ob und wieweit dabei das moralische Moment des Glaubens, wie es speziell im Christentum hervortritt, gegenüber dem scientifischen Moment zu seinem Recht kommt. I 1. Die übermenschliche und überweltliche Geistes- und Lebensökonomie ist nicht mit dem Christentum in dieser Welt zur Offenbarung gekommen . . . Das Christentum kündigt sich im Gegensatz zu dem diesseitigen Weltlebenssystem seinem Ursprung und Inhalt nach an als *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Damit aber bezeichnet es so wenig nur einen idealen Zustand der Christen, oder einen kirchlichen Organismus oder ein sonstiges geschichtliches Produkt, daß es jene *βασιλεία* vielmehr, ehe es Christen, christliche Geschichte und Kirche gibt, ja schon von Grundlage der Welt an als ein selbständig bestehendes Reich darstellt, als ein organisiertes Lebenssystem, das auch lokal bestimmt wird als *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* und das gerade erst mit dem Ende dieser Welt als neue, ewig dauernde Weltform in die Erscheinung, in die Äußerlichkeit tritt, so daß dann auch Ungläubige es wahrnehmen. 135. Es ist der *λόγος, ὃ ὢν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν*, der in Jesus Christus die organische Verbindung eingeht mit der menschlichen Seelenleiblichkeit oder Natur (*σάρξ*), und dieser *λόγος* ist wieder begrifflich bestimmt als das organisatorische Urwort Gottes, als der uranfängliche Träger und Vermittler des göttlichen Geistes und Lebens, sofern und soweit dasselbe ausgeht in die Welt d. h. Leben außerhalb Gottes schafft, Leben trägt und gestaltet als ein göttliches Offenbarungssystem. 386. Indem Christus freitätig in ethischer Durchbildung zunächst innerhalb seiner eigenen Person das göttliche Geistleben entwickelt im Fleische d. h. im Organismus des irdischen Weltlebens, erringt er sich auch die Macht über die äußere Welt. 388. Was ist nun die Wirkung dieses neuen, in Christo zentralisierten Lebenssystems? Es wirkt in stetiger Organisationstätigkeit als die allmähliche Genesis neuer Menschen, einer neuen Geschichte und endlich einer neuen Welt. In steter Allmählichkeit nämlich wird der neue Lebenstypus, nach dem er einmal in seinem Haupte produziert ist, nun auch reproduziert und durchgebildet zunächst im individuellen Menschenleben durch eine geistige Wiedergeburt; davon aus in

dem menschlichen Geschichtsleben durch die Gemeinde d. h. eben durch die Gesamtheit der wiedergeborenen Individuen, und von dieser aus wieder am Schluß der ganzen Entwicklung in dem körperlichen Naturleben. 383. Das Christentum ist die reelle Offenbarung eines neuen, bis dahin transzendenten Lebenssystems der Welt, genauer: es ist die Organisation des gottheitlichen Geisteslebens, des ewigen Lebens durch Vermittlung des göttlichen Logos in menschlicher Verpersönlichung zur Gestaltung einer neuen Welt. 398. Alles wahrhaft christliche Erkennen ist wesentlich bedingt dadurch, daß es die in der heiligen Schrift niedergelegte Lehre als die vollendete und vollendende Wahrheit zum ausschließlichen Gegenstand hat; sie bildet das eine und ganze religiöse Erkenntnisgebiet für die Christen und den positiven Lehrinhalt aller christlichen Erkenntnis und Wissenschaft. Alles nicht biblisch Gegebene hat für das christliche Erkennen auf dem religiösen Gebiet keine objektive Wahrheitsbedeutung. Soweit es der biblischen Wahrheit widerspricht, gilt es auf dem christlichen Erkenntnisgebiet geradezu als Irrtum. Soweit es nicht gerade widerstreitet, aber auch nicht abzuleiten ist von der biblischen Wahrheit, mag es subjektiven Wert haben und der subjektiven Religion dienen, aber es gebührt ihm nicht der Wert einer objektiven und allgemein christlichen Wahrheit. 533. Die Wissenschaft schafft nicht erst das System für die biblische Lehre, sondern ihr Geschäft ist nur, den Realorganismus derselben als Begriffsorganismus auszuprägen . . . Wenn das wissenschaftliche System nur das reelle Lebenssystem der biblischen Lehre zu reproduzieren hat, so ist Auslegung der Schrift ihre Basis. 545. — Sohn und Geist sind Gott nur, sofern sie partizipieren an der Gottheit des Vaters als des Einen Gottes. Eben dafür muß nun aber auch anerkannt werden, daß allerdings eine Unterordnung oder Abstufung stattfindet innerhalb der Weise der Subsistenz. Es ist ein Verhältnis der Origination (daher Vater) und der Derivation (daher Sohn und Ausgehen des Geistes). II 124. Aber die besondere Subsistenzweise als Sohn und als ausgehender Geist, dieser Modus des göttlichen Seins bildet sich eben erst mit dem Übergang zur Schöpfung einer Weltökonomie. 127. Die Lebensentwicklung Christi ist auf Grund der Naturanlage zu denken als fortschreitende persönliche Vermittlung oder Einigung der beiden Naturen. Zur Vollendung kommt diese erst mit dem letzten Akt, mit der Himmelfahrt. 437. Durch die Rechtfertigung wird allerdings nicht unmittelbar ein neues subjektives Verhalten gesetzt, ein Gott genügendes gerechtes Verhalten, sondern ein Gott genügendes gerechtes Verhältnis des Subjektes zu Gott, aber nicht bloß ein judizielles Verhältnis jenseits des Subjektes, sondern ein reelles Verhältnis zu Gott im Subjekt, ein immanentes gerechtes Person-

verhältnis zu Gott in Christo, als Grundlage, als Naturdisposition für ein entsprechendes gerechtes Verhalten. 603.

Vorlesungen über Christliche Ethik herausgegeben von J. Lindenmeyer 1882. Die christliche Ethik ist die wissenschaftliche Darstellung von der Verwirklichung der Gnade Jesu Christi, d. h. seines göttlichen Lebensinhaltes in der Form des menschlichen Personlebens und zwar eines solchen, das in seiner Selbstbestimmung dem ethischen Prinzip und Normaltypus der Gnade entspricht, wie beides in Christo gegeben ist mit sittlich vollendeter und sittlich vollendender Bildungskraft. I 84. Wir verstehen unter der christlichen Gesellschaftsordnung nicht die objektive Ordnung der christlichen Gesellschaft selbst, sondern die christliche Lebensordnung für die Subjekte innerhalb der menschlichen Gesellschaftskreise. Das Gebiet, innerhalb dessen sich die christliche Weisheit, Rechtlichkeit und Gütigkeit zu betätigen hat, begreift gewisse gesellschaftliche Grundverhältnisse, welche Träger und Vermittler eines einheitlichen gegliederten Zusammenlebens in dieser Welt sind. Die Bestimmungen, welche das Christentum hierüber gibt und die denselben entsprechende Lebensordnung bilden die sittliche Gesellschaftsordnung des christlichen Lebens. Es sind hauptsächlich zwei der Welt wesentliche Formen, das Haus und der Staat. . . Sie sind göttliche Naturstiftung, aber nicht göttliche Bundesstiftung wie die kirchliche, sie sind Darstellungs- und Entwicklungsformen des Fleisches, d. h. des sündigen, vergänglichen Lebens dieser Welt auch mit Einschluß ihrer geistigen Elemente. . . So sind denn die weltlichen Gesellschaftsformen, wenn wir auf ihre Bestimmung sehen, nicht an und für sich Bildungsanstalten für das ewige Leben, nicht göttliche Lebensinstitute, obwohl auch nicht bloße Fleisches- und Weltinstitute, sondern sind göttliche Gesetzes- und Zuchtinstitute für dies Weltleben zur Ordnung der irdischen Entwicklung der Menschheit mit Einschluß auch ihrer geistigen und sittlichen Interessen und zur Sicherung wider die Sünde. Daraus ergibt sich denn auch für die Verbindung der weltlichen Gesellschaftsformen mit dem Christentum, daß diese Verbindung keine unmittelbare sein darf, daß Ehe, Familie und Staat an und für sich nicht als dem Christentum wesentliche Organismen und Organe behandelt werden dürfen. — Nur unter subjektiven Voraussetzungen und Bedingungen, unter ethischen Vermittlungen sind diese sozialen Formen oder das ganze kosmische Leben befähigt für die praktische Darstellung des Christlichen in ihnen. Das christliche Verhalten in den bestehenden weltlichen Gesellschaftsformen nach dem Prinzip des Glaubens und der Liebe stellt das Christentum auf, nicht Verfassungsformen für Familie und Staat, nicht die göttliche Reichsverfassung mit ihrem göttlich geistigen Familien- und Staatsleben.

Dafür setzt es eine wesentlich andere, nicht nur ethisch andere Natur und Welt voraus. 159.

H. Cremer (1834—1903)[1]: Dogmatische Prinzipienlehre in Zöcklers Handbuch der theologischen Wissenschaften 3. Aufl. 1890 Bd. III. Christliche Erkenntnis ist außerhalb des Christentums nicht vorhanden. Ihre subjektive Voraussetzung ist das Christentum, der Christenstand des erkennenden Subjekts und dieser schließt die Gewißheit, die Überzeugtheit in betreff der Wahrheit des Christentums in sich. Es ist daher die fundamentale Frage, wie diese Überzeugtheit, diese Gewißheit zustande kommt. Mit der Berechtigung der christlichen Gewißheit steht und fällt die Berechtigung des Inhaltes der christlichen Erkenntnis. Auf Grund der christlichen Gewißheit d. i. der Gewißheit in betreff der Wahrheit des Christentums oder genauer der Gottesoffenbarung in Christo erhebt sich die Arbeit des Christen oder der christlichen Gemeinde an der erkenntnismäßigen Erfassung und Darlegung der Wahrheit, deren sie gewiß ist. . . . So ergibt sich für die Frage nach der Entstehung der christlichen Erkenntnis eine dreiteilige Untersuchung, 1) die Voraussetzungen des Christentums, 2) die Entstehung der christlichen Gewißheit, 3) die Quellen der christlichen Erkenntnis. 61. Das Christentum ist Gemeinschaft der Sünder mit Gott in Christo durch den Glauben. 63. Indem das Christentum den allgemeinen Gottesbegriff voraussetzt und zugleich an das Gewissen sich wendet, fordert es die energische Betätigung dieses zweifachen Bewußtseinsinhaltes. Nichts anderes setzt es bis heute und stets voraus. 66. Auf dem Wege religiös-sittlichen Verhaltens soll die Anerkennung der christlichen Verkündigung zustandekommen. Mit der Bestätigung der allgemeinen Gottesgewißheit und ihrer Konsequenzen wird zugleich das Gegenteil der letzteren bezeugt. Dann muß die Identität Gottes den Angelpunkt der Selbstrechtfertigung des Christentums bilden. Derselbe Gott, den der Sünder als seinen Richter erkennen muß, muß in der christlichen Heilsverkündigung wieder zu erkennen sein. Die christliche Verkündigung als Heilsverkündigung hebt die Wahrheit des Gerichtsbewußtseins nicht auf, bestätigt sie vielmehr, und der Glaube an Gott in seiner Heil schaffenden Gnade in Christo nötigt zu einer so energischen Vollziehung des Gerichtsbewußtseins, daß eine stärkere Bejahung als eben durch diesen Glauben nicht möglich ist. Damit fordert also das Christentum die rückhaltlose Vollziehung seiner Voraussetzung; aber es fordert dieselbe nicht bloß, es bewirkt sie auch, indem seine Anerkennung, die Hinnahme des Heiles, gerade diejenige Bejahung jener sittlich-religiösen Gewißheit in sich schließt, zu der man sich Gotte gegen-

[1] Cf. Artikel in PRE[3] Ergänzungsband 23.

über verpflichtet weiß. Eben damit ist aber die christliche Verkündigung mit ihrem der Konsequenz gewissenmäßigen Denkens sonst widersprechenden Inhalt legitimiert. M. a. W. das Gewissen ist Sünden- und Gerichtsbewußtsein, das Christentum bietet das Gegenteil von Sünde und Gericht, nämlich Heil, den Glauben dar. Es ist der Gott des Gerichts, den wir in dem Gotte des Heils wiedererkennen und darum anerkennen. An seinem sich gleichbleibenden Verhältnis zur Sünde erkennen wir ihn. 71. Die christliche Gewißheit besteht aber, wo sie vorhanden ist, in keiner anderen Form, als in welcher auch die allgemeine Gottesgewißheit und die sittliche Gewißheit bestehen, nämlich in der Form der freien Tat, der freien Anerkennung, in der Form des Glaubens, durch den Glauben und als Glaube. Damit hängt es zusammen, daß man sie versagen kann. Eine vermeintlich fester begründete Gewißheit gibt es überhaupt nicht. 72.

Das Wesen des Christentums. 3. Aufl. 1902. Christentum ist nicht die Religion, die Jesus selbst gelehrt, geglaubt, geübt hat, sondern ist die Religion, welche Selbstbeziehung des Glaubenden zu Jesus, Gemeinschaft mit Jesus und wie mit ihm so auch Gemeinschaft mit dem Vater ist. Nicht ein Christentum Christi, sondern nur das Christustum Christi verkündet uns das Neue Testament. 220. Es gibt nichts Wunderbareres, nichts weniger Selbstverständlicheres, nichts Paradoxeres, nichts, was so sehr das Gegenteil ist zu allem, was logisch und sittlich folgerichtig ist, als die Versöhnung, die Erlösung, die Vergebung all unserer Sünden, die tatsächliche göttliche Vergebung, Anrechnung der Sünden und doch Vergebung! Es sind ganz verschiedene, einander entgegengesetzte und ausschließende Religionen, die eine, welche wie Christus selbst die Vergebung an seinen Tod und seine Auferstehung bindet, die andere, in welcher man sich selbst die Sünde vergibt. 228.

Kähler (1835—1912)[1]: Die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt. 3. Aufl. Leipzig 1905. Die wissenschaftliche Erkenntnis des Christentums ist, ihrem Gegenstand angemessen, zwar durchweg durch geschichtliche Einsicht bedingt, aber nie in sie beschlossen. Dem Übergeschichtlichen im Christentum sind aber die philosophischen Verallgemeinerungen des Erfahrungsinhaltes nicht gewachsen; es erfordert eine eigenartige Zusammenschau des Geschichtlichen mit den Tatsachen des darauf bezogenen inneren Lebens. In der Voraussetzung lebendigen Glaubens an Gott in Christo liegt die Besonderheit dieser Erkenntnis; in der steten Beziehung auf die geschichtliche Offenbarung die Bürg-

[1]) Cf. Lütgert: M. Kähler, Gedächtnisrede 1913; O. Zänker: Grundlinien der Theologie M. Kählers 1914.

schaft für ihre Sachlichkeit; in ihrer Kirchlichkeit die Bürgschaft für ihre Allgemeingültigkeit. 12. Wir nennen den lebendigen Zusammenschluß des Bleibend-Allgemeingültigen mit dem Geschichtlichen in einem Wirksam-Gegenwärtigen das Übergeschichtliche. 15. Auf eigenartige Einsicht hat die Theologie nur Anspruch, wo und wiefern es sich um die durch Christum vermittelte Beziehung des Menschen zu Gott und um den Wert der Tatsachen handelt; dagegen durchaus nicht, wo die Tatsachen der Geschichts- und Naturwelt in ihrer beobachtbaren Wechselbeziehung erforscht werden. 22. Erster Lehrkreis: Von den Voraussetzungen des Rechtfertigungsglaubens. Christliche Apologetik. Der Beweggrund, welcher für den rechtfertigenden Glauben entscheidet, wird darin liegen, daß sein Inhalt einem Bedürfnis entspricht, mithin einer Anlage, welche nicht vermochte, zu befriedigender Entwicklung zu gelangen. Diese Anlage und dieser Mangel sind auf dem Gebiete des religiösen und des sittlichen Lebens zu suchen, und dabei wird natürlich in Frage kommen, ob und weshalb in der außerchristlichen Menschheit und ihrer Geschichte jene befriedigende Entwicklung sich nicht findet ... Diese Auseinandersetzung vollzieht sich aber hier von dem Standpunkte des Christen aus, mithin unter der kirchlichen Voraussetzung des Glaubens. 76. Mehr als die immer neue Zeugungskraft lebendiger Religiosität und als die Einwirkung auf menschenwürdige Gesittung oder auf Gestaltung von Anschauungen, Rechtsordnungen und Sitten, mehr als dieses kann nicht öffentlich und geschichtlich kundbar werden. Daß dieses Werk Gottes auch das Heil Gottes sei, daß es unter der Bedingung persönlicher Aneignung auch persönliche Gemeinschaft mit Gott und in ihr die genügsame Ausrüstung für die sittliche Erneuerung mitteile, dafür hat es allzeit nur einen durchschlagenden Beweis gegeben, den Erfahrungsbeweis im eigenen Leben. Es ist der von dem Christentum als geschichtlicher Erscheinung abgezogene Religionsbegriff, welcher sich als ausreichender Maßstab erweist, nicht nur für das Verständnis und die Beurteilung alles sonstigen religiösen Lebens, sondern auch für das Verständnis und die Beurteilung der befremdenden Erscheinungen in der Kirche und ihrer Geschichte. Wie er auf die Forderungen einer besonderen geschichtlichen Offenbarung hinführt, so stellt er auch diesen übergeschichtlichen wirksamen Hintergrund an dem geschichtlichen Christentum in deutliches Licht. Freilich gehört zum vollen Verständnis der Fortschritt von den Voraussetzungen des Rechtfertigungsglaubens zu ihm selber, wie er Bekehrungsglaube ist; und eben damit der Fortschritt von der Betrachtung des Heidentumes oder des auf sich selbst gestellten Menschentumes als einer geschichtlichen Erscheinung zu der persönlichen Erfahrung und Erkenntnis von der

Macht und der Bedeutung der Menschheitssünde. Diese lebendige Einsicht bildet dann die eine Seite von dem Erfahrungsbeweis, auf den soeben Berufung eingelegt wurde. Und so kann sich der theologische Beweis für die Tatsächlichkeit der Heilsoffenbarung nur vollenden, indem jener Glaube sich über seine tragende Begründung in der Dogmatik und über seine Kraft zu sittlicher Erneuerung in der Ethik verständigt. 214. Zweiter Lehrkreis: Vom Gegenstand des Rechtfertigungsglaubens. Evangelische Dogmatik. Die Dogmatik untersucht den Christenstand in seiner göttlichen Begründetheit und setzt eben da ein, wo die Apologetik abschließt. Gewinnt nämlich jemand von jener Zusammenstimmung zwischen menschlicher Anlage und geschichtlichem Christentum einen lebendigen Eindruck, dann liegt der entscheidende Grund für die Entstehung des Glaubens vor, denn unter eben dieser Erfahrung wird man gewiß, in dem Evangelium die Selbstbekundung des lebendigen Gottes an jeden Sünder zu vernehmen. 218. Die evangelische Dogmatik hat sich in der Erkenntnis Gottes, des einigen Heilsgrundes die Grundlegung für die Erkenntnis Christi als des einigen Heilsmittlers zu schaffen. 217. Ist und bleibt der Begriff der Sünde, werde er formal oder inhaltlich bestimmt, der einer Zweckwidrigkeit, so hat die sündige Handlung keinen zureichenden Grund außer ihrer Tatsächlichkeit oder sie ist unbegreiflich. 298. Der biblische Christus als Inhalt des Glaubens. Deshalb gehört zu diesem Bilde nicht nur die erzählende Beschreibung seines Charakters, wie er sich in seinen Handlungen gezeigt und in seinen Erlebnissen behauptet hat, sondern durchaus auch die Darlegung seiner Berufsstellung als Messias; und demgemäß hat ein vollständiges Zeugnis seine maßgebende und ausreichende Quelle lediglich in der Zusammenfassung der sogenannten Evangelien mit den übrigen neutestamentlichen Schriften und der alttestamentlichen Bibel. In solcher biblischen Echtheit und Vollständigkeit dargeboten, erweckt jenes Bild den Glauben deshalb, weil es für den Geschilderten eine Einzigartigkeit im Vergleiche mit der übrigen Menschheit in Anspruch nimmt und aufzeigt, welche den messianischen Beruf als Herrenstellung im Gottesreiche und eben damit die Gottheit seines Trägers glaubhaft macht. 321 ff. Dreifaltigkeit. Demzufolge werden die beiden Vermittler der göttlichen Wirkung, der in Christo erschienene Schöpfungsmittler oder der Sohn und der Geist Gottes als Selbstunterscheidungen des persönlichen Wirkens Gottes anzusehen sein, durch die er nicht nur das Verhältnis der Menschheit zu sich, vielmehr auch durchweg sein Verhältnis zur Menschheit verschiedenartig gestaltet. 329. Daß die Dreifaltigkeit die einzigartige Form der göttlichen Persönlichkeit sei, ergibt sich nur aus der Erkenntnis des biblischen Christus; weitere gedankenmäßige

Ausführungen dienen lediglich der Abweisung von verwirrenden Vorstellungen. Zu diesem Zweck ist das Theologumenon von der Dreifaltigkeit dem ausführenden kirchlichen Unterricht unentbehrlich; es hat aber für die gläubige Aneignung des Heils nur bedingten Wert. 330. Christologie. Wesenszusammenhang mit dem überweltlichen Gott und nicht bloß Ausnahme von erfahrungsmäßiger menschlicher Beschaffenheit ist erfordert, um die Selbständigkeit Jesu gegenüber der Menschheitssünde, seine Berufsübung in ihrer erzeugenden Macht und übergeschichtlichen Wirkung und seinen Lebensausgang in seiner Unterschiedenheit von der durch ihn vermittelten menschlichen Vollendung zu erklären. 336. Die Vereinigung der Gottheit und Menschheit wird als eine Wechselwirkung zweier persönlicher Bewegungen verständlich werden, nämlich einerseits einer erzeugenden Wirkung von dem Standpunkt der ewigen Gottheit, andererseits einer aufnehmenden Wirkung von dem Standpunkt der werdenden Menschheit aus. In jenem Betracht ist sie die dreifaltige Wirkung, durch welche sich Gott in seiner sich selbst bedingenden Darstellung oder in seiner anderen Hypostase zum Träger eines menschlichen leibhaften Personlebens bestimmt. In diesem Betracht ist sie die fortschreitende sittliche Aneignung des gottheitlichen Lebensinhaltes von seiten der persönlichen Leibesseele Jesu, durch welche sie ihr menschliches leibhaftes Leben zum Werkzeuge für das wirksame Verhältnis Gottes zur Menschheit bildet oder vollendet. 339. Die Überlieferung Christi an das Leiden bis zum Tode ist rückhaltlose Preisgabe an den auf der Menschheit lastenden Fluch; sein Dulden ist indes nicht nur ein Ringen mit geschichtlich waltenden Mächten, sondern darin wird die Vollstreckung des göttlichen Zornes erfahren. Dieser Vorgang hat zugleich im vollsten Sinne die Bedeutung der Strafe, weil er das Mittel zur zweckentsprechenden Wiederherstellung des Gesamtlebens wird; denn das Gericht erschöpft sich an der Kraft des Glaubens Jesu und sein Sieg wird in seiner Auferweckung zur Erhöhung kund, die ihn als Begründer der neuen Menschheit ausweist. 350. Für die Vorstellung von einer an Gott geleisteten Genugtuung ist die treffendere, der Offenbarungsökonomie entstammende Anschauung einer von Gott den Menschen zur Aneignung dargebotenen Sühne, als der völligsten Zusammenfassung des von Gott geordneten Opfers mit dem von Gott vollzogenen Gericht einzusetzen . . . die bürgende Vertretung muß einen Ersatz der für den Sünder unmöglichen Schuldabstattung leisten; aber nicht einen Ersatz, der die Hingabe des eignen Willens an Gott überflüssig, sondern einen solchen, der sie möglich macht. 369. — Geschichtswissenschaftliche Quellenforschung vermag die Bibel nur als Stück kirchlicher Überlieferung zu schätzen. Wenn die Kirche aller Zeiten

ihr darüber hinaus das Ansehen zugemessen hat, die unwandelbare Gestalt des göttlichen Wortes zu sein, so floß dieses Urteil aus Erfahrung. Seit der Reformation ist sich die Kirche auch über die Gründe für diese Schätzung klar geworden, sie hat an der Bibel den zureichenden Maßstab für die Sichtung des überlieferten kirchlichen Unterrichtes gefunden, indem sie erfuhr, an der Bibel zugleich die Quelle für seine Belebung und Bereicherung zu besitzen; und diese fortgehende Erfahrung fand ihre Bestätigung in dem Zeugnisse der einzelnen Christen über ihre eigene entsprechende Erfahrung. 52. Die Geltung der Schrift ruht geschichtlich darauf, daß sie Urkunde des zusammengefaßten Vorganges ist, in welchem Gott das Zeugnis von Christo zu einer wirksamen und unaustilgbaren Form in der einheitlichen Entwicklung der nachchristlichen Menschheit gemacht hat. Dieser Vorgang besteht in der kirchengründenden Predigt innerhalb der durch die Apostel beherrschten Christenheit und in der Bewahrung eines schriftlichen Niederschlages von ihr, hat aber seine Wurzeln in dem Lebenswerke Christi namentlich auch in seiner Wirkung auf seine erwählten und bevollmächtigten Zeugen. 388. Daneben gibt es auch einen jederzeit aufzeigbaren kirchlichen Grund für die maßgebende Geltung der Bibel, denn es fehlt der Kirche aller Zeiten nicht an der Erfahrung davon, daß dem Schriftworte das Vermögen bleibe, die Kirche zu erzeugen, zu erhalten und den Maßstab für ihre Beurteilung, Reinigung und Erneuerung zu bieten. 389. Zur Bibelfrage. (Dogmatische Zeitfragen. 2. Aufl. 1. Band 1907.) Auch die heutige Bibel hat eine Geschichte hinter sich. 267. Man sollte erfahren: was hat die Christenheit sowohl in ihren einzelnen Gliedern als in ihren umfassenden kirchlichen Entwicklungen an der Bibel gehabt und von ihr empfangen? 274. Neben das testimonium spiritus sancti internum in singulis tritt ein gleiches testimonium in ecclesia. 275. — Dritter Lehrkreis. Von der Betätigung des Rechtfertigungsglaubens. Theologische Ethik. Die vollständige Darstellung der christlichen Sittlichkeit oder der Betätigung des rechtfertigenden Glaubens beschreibt 1. das Gesetz, welches dem christlichen Handeln in der Vorbildlichkeit Christi gegeben ist, 2. die Erscheinungsformen, in welchen sich das Handeln als Nachahmung Christi vollzieht, 3. das Ziel, dessen Erreichung durch solches Handeln bedingt und ihm verbürgt ist, oder das höchste Heil, welches in den Miterben Christi erworben wird. (Wissenschaft 469.) Sozialethik. Die Gefahr einer solchen Vermischung stellt sich nun besonders dann ein, wenn man es unternimmt, die christliche Sittlichkeit als Sozialethik zu entwerfen. Eine solche kann nur ein Idealbild sein, auf dessen Verwirklichung man nie rechnen kann, und dieses Idealbild wieder muß seine Züge einer denkenden Umgestaltung der beobachteten Wirklich-

keit verdanken, für deren urbildlichen Wert keine Bürgschaft aus den Quellen christlicher Erkenntnis zu gewinnen ist. Denn das Urbild christlicher Sittlichkeit hat nicht sozial gestaltend gewirkt, und eine Vollerscheinung des Gottesreiches unter den Bedingungen dieses Weltalters liegt außerhalb des Gesichtskreises der christlichen Hoffnung. 472.

Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus. 2. Aufl. (Leipzig. Ohne Jahr.) Der historische Jesus der modernen Schriftsteller verdeckt uns den lebendigen Christus. Der Jesus im „Leben Jesu" ist nur eine moderne Abart von Erzeugnissen menschlicher erfindender Kunst, nicht besser als der verrufene dogmatische Christus der byzantinischen Christologie, sie stehen beide gleichweit ab von dem wirklichen Christus. 44. Der auferstandene Herr ist nicht der historische Jesus hinter den Evangelien, sondern der Christus der apostolischen Predigt, des ganzen Neuen Testaments. 64. Der wirkliche Christus ist der gepredigte Christus. 66. Wir vermögen Christum und die Bibel in Wirklichkeit gar nicht zu scheiden. In jedem Zug des sich entwickelnden Verhältnisses zu Christus ist das Zeugnis unserer Bibel verwoben, und in sachgemäßer Entfaltung empfängt das Glaubensbild des Heilandes im Herzen fortgehend Klärung und Vertiefung. 86. Christus selbst ist Urheber dieses (biblischen) Bildes. 87. Das lebensvoll erfaßte Dogma vom Heiland gewährleistet die Zuverlässigkeit des Bildes, das uns die biblische Predigt von Jesu dem Christ entgegenträgt. 94. Es ist bedenklich, auf irgendeine Weise den geschichtlichen Christus von seinem biblischen Bilde zu unterscheiden. 188.

§ 11. Das Wiederaufleben Kants und der Neukantianismus.

Kant. K. Fischer. 1. Aufl. 1860 (zitiert nach der 5. Aufl. 1909). Gedankengänge der Kritik der reinen Vernunft[1]). Die Vernunftkritik ist demnach weit entfernt, das Dasein Gottes zu verneinen; sie verneint nur unsere Erkenntnis desselben, und zwar nur die theoretische, es gibt keine rationale Theologie als Wissenschaft, sondern nur als Kritik. Sie darf in Rücksicht auf das Dasein und

[1]) Vgl. die Ausgabe nach dem Text von 1781 herausgeg. von Kehrbach, 2. Aufl. Reclam. Nach dieser sind die wörtlichen Zitate im Text eingefügt. Zum Verständnis der K. d. r. V.: „Kants Kritik der reinen Vernunft" ins Gemeindeutsche übersetzt von Wilhelm Stapel, Hamburg 1919 u. 1921 und „Der Gedankengang der Kritik der reinen Vernunft" von C. Stange, 4. u. 5. Aufl., Leipzig 1920.

Wesen Gottes nichts bejahen oder verneinen, sondern soll nur die dogmatischen Behauptungen einer verblendeten Metaphysik untersuchen, beurteilen, widerlegen; sie ist durchaus nicht positiv, sondern nur kritisch. Wenn es daher eine positive Theologie gibt, so kann dies einzig und allein die praktische sein; wenn das Wesen Gottes auf irgendeine bejahende Weise ausgedrückt werden kann, so läßt es sich nur als Grund der moralischen Weltordnung, als moralischer Welturheber, als sittlicher Weltzweck auffassen: dieser Begriff, der höchste, den es überhaupt gibt, ist das eigentliche Ziel, auf welches die theologischen Ideen hindeuten. Die Kritik hat alles getan, um der rationalen Theologie eine solche Richtung zu geben, wenigstens hat sie ihr alle Wege genommen, die den Gottesbegriff unter anderen als moralischen Gesichtspunkten suchen; sie hat jede unechte Erkenntnis Gottes von Grund aus widerlegt und gezeigt, wie Gott nicht vorgestellt werden darf. Dieses Ergebnis ist freilich zunächst nur negativ, aber weil es alle unechten Vorstellungsweisen erkennbar macht, so hat es die große Bedeutung, die einzig mögliche Gottesidee positiver Art vorzubereiten und (negativ) zu begründen. Aus theoretischen Beweisgründen darf das Dasein Gottes weder bejaht noch verneint werden: die dogmatische Verneinung ist atheistisch, die dogmatische Bejahung entweder deistisch oder theistisch nach menschlicher Analogie oder anthropomorphistisch. 59. „Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauches meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht zugleich der spekulativen Vernunft ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten benehme, weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muß, die, indem sie in der Tat bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewendet werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.“ K. d. r. V. 26. „Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind, daß aber die Prinzipien ihres Naturgebrauches ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich wenn man nicht moralische Gesetze zugrunde legt oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne, denn alle synthetischen Grundsätze des Verstandes sind

von immanentem Gebrauch; zu der Erkenntnis eines höchsten Wesens aber wird ein transzendenter Gebrauch derselben erfordert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist.“ K. d. r. V. 498. „Das höchste Wesen bleibt also für den bloß spekulativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönet, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann, und, wenn es eine Moraltheologie geben sollte, die diesen Mangel ergänzen kann, so beweist alsdann die vorher nur problematische transzendentale Theologie ihre Unentbehrlichkeit durch Bestimmung ihres Begriffes und unaufhörliche Zensur einer durch Sinnlichkeit oft genug getäuschten und mit ihren eigenen Ideen nicht immer einstimmigen Vernunft.“ K. d. r. V. 501. — Die theologische Idee ist kein Gegenstand unseres Wissens, kein erkennbares Objekt, wie die rationale und theoretische Theologie irrtümlich meinte; aber sie bezeichnet die höchste Einheit und ist als solche Leitstern der Wissenschaft. Die Wissenschaft darf diesem Leitstern folgen, ohne darum jemals ihre empirische Grenze zu überschreiten; sie würde dieselbe überschreiten, sobald sie entweder Gott selbst oder aus dem Wesen Gottes die Natur der Dinge erkennen und ableiten wollte. Wenn die menschliche Vernunft Gott zu ihrem erkennbaren Objekt macht, so wird sie dialektisch; wenn sie Gott zum Erklärungsgrund der Dinge braucht und theologische Gründe vorbringt, wo sie physikalische suchen und anwenden sollte, so verläßt sie den Faden der Forschung und macht sich die Sache bequem; diese Art der wissenschaftlichen Behandlung ist nicht bloß ‚Trug‘, sondern auch ‚verkehrt‘, da hier zum Ausgangspunkt der Erklärung gemacht wird, was in jedem Falle nur deren letzter und äußerster Zielpunkt sein könnte. Theologische Erklärungen in der Wissenschaft sind allemal das Zeugnis sowohl einer ‚ratio ignava‘ als auch einer ‚ratio perversa‘. Wohl aber kann die Wissenschaft die Richtschnur der theologischen Idee mit den Prinzipien der empirischen Erklärung vereinigen, denn es hindert und beeinträchtigt unsere empirische Erklärung nicht, daß wir die Dinge nur aus natürlichen Gründen herleiten und zugleich so betrachten, als ob sie von einer göttlichen Intelligenz abstammten; und da das göttliche Wesen als ein zwecktätiges, als der absolute Selbstzweck selbst gedacht werden muß, so fällt hier die theologische Betrachtungsweise mit der teleologischen zusammen. Die kritische Philosophie wird bestrebt sein, die streng physikalische (mechanische) Erklärung der Dinge mit einer teleologischen Betrachtungsweise zu vereinigen. 596. — „Wir müssen in der Kosmologie die Bedingungen, die inneren sowohl als die äußeren Naturerscheinungen, in einer solchen nirgends zu vollendenden Unter-

suchung verfolgen, als ob dieselbe an sich unendlich und ohne ein erstes und oberstes Glied sei, obgleich wir darum, außerhalb aller Erscheinungen, die bloß intelligibelen ersten Gründe derselben nicht leugnen, aber sie doch niemals in den Zusammenhang der Naturerklärungen bringen dürfen, weil wir sie gar nicht kennen. Endlich müssen wir in Ansehung der Theologie alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob diese eine absolute, aber durch und durch abhängige und immer noch innerhalb der Sinnenwelt bedingte Erscheinung ausmache, doch aber zugleich, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst) einen einzigen obersten und allgenügsamen Grund außer ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbständige, ursprüngliche und schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen empirischen Gebrauch unserer Vernunft in seiner größten Erweiterung so richten, als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären, das heißt . . . nicht von einer höchsten Intelligenz die Weltordnung und systematische Einheit derselben ableiten, sondern von der Idee einer höchstweisen Ursache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bei der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sei.“ K. d. r. V. 523. „So ist der transzendentale und einzige bestimmte Begriff, den uns die bloß spekulative Vernunft von Gott gibt, im genauesten Verstande deistisch, d. i. die Vernunft gibt nicht einmal die objektive Gültigkeit eines solchen Begriffs, sondern nur die Idee von Etwas in die Hand, worauf alle empirische Realität ihre höchste und notwendige Einheit gründet.“ K. d. r. V. 524. „Daher geschiehts, daß, wenn ich ein göttliches Wesen annehme, ich zwar weder von der inneren Möglichkeit, noch der Notwendigkeit seines Daseins den mindesten Begriff habe, aber alsdann doch allen anderen Fragen, die das Zufällige betreffen, ein Genüge tun kann und der Vernunft die vollkommenste Befriedigung in Ansehung der nachzuforschenden größeren Einheit in ihrem empirischen Gebrauche, aber nicht in Ansehung dieser Voraussetzung selbst, verschaffen kann.“ K. d. r. V. 525. „Es zeigt sich klar, daß die Idee von Gott, so wie alle spekulativen Ideen, nichts weiter sagen wollen, als daß die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Prinzipien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin als ob sie insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen, als oberster und allgenugsamer Ursache, entsprungen wären.“ K. d. r. V. 532. — Außer dem theoretischen Vernunftgebrauch gibt es noch den praktischen. . . . Das Gebiet der praktischen Vernunft sind die menschlichen Handlungen. Wenn die letzteren nichts weiter als Naturerscheinungen sind, welche wie alles

natürliche Geschehen, dem Gesetze der mechanischen Kausalität folgen, so gehören ganz in die Kette der natürlichen Begebenheiten, so fällt ihre Erklärung ganz unter den Gesichtspunkt des Verstandes; sie haben keine anderen Erklärungsgründe, als die mechanischen Ursachen, welche alle Naturerscheinungen bestimmen, und die Annahme einer praktischen Vernunft ist überflüssig und nichtig. Die praktische Vernunft ist entweder ein leeres Wort ohne Inhalt oder sie ist ein Vermögen der Freiheit, welches allen menschlichen Handlungen zugrunde liegt und dieselben von den mechanischen Begebenheiten der Natur unterscheidet. Sind die menschlichen Handlungen frei, so setzen sie einen Willen voraus, welcher nicht durch den Zwang der Dinge, also nicht durch Naturgesetz, sondern durch Vorstellungen und Gründe, d. h. durch die Vernunft unmittelbar bestimmt wird, der sich also zu seinen Bestimmungsgründen oder Motiven nicht bloß leidend, sondern urteilend und wägend verhält: dieser wählende Wille ist das „arbitrium liberum" oder die Willkür, dieser so bestimmbare Wille ist die praktische Freiheit. 611. Wenn es einen Kanon der praktischen Vernunft gibt, einen Inbegriff von Grundsätzen, nach denen wir handeln, so kann dieser Kanon nur moralische Gesetze enthalten. Die pragmatischen Gesetze sind Klugheitsregeln, deren Ziel unsere Glückseligkeit ist. Die moralischen sind Sittengesetze, deren Ziel die sittliche Vollkommenheit ist oder unsere Würdigkeit glückselig zu sein. . . . Wenn es moralische Gesetze gibt, so tragen sie nichts bei zu der Erkenntnis der Dinge; sie sagen uns nicht, was geschieht, sondern nur, was geschehen soll, was wir tun sollen: sie erlauben also keinen spekulativen, sondern einen lediglich praktischen Gebrauch. Was wir im Sinne der moralischen Gesetze tun sollen, das sollen wir unbedingt und unter allen Umständen tun. 612—13. Sie fordern eine „moralische Welt". Moralisch kann nur eine solche Welt sein, welche den sittlichen Zweck verwirklicht und vollendet. Nun war der sittliche Zweck die Würdigkeit glückselig zu sein: die Glückseligkeit als Folge der Würdigkeit. Die Glückseligkeit ist das natürliche Gut, welches wir suchen, die Würdigkeit das moralische Gut, nach welchem wir streben. Wenn sich beide vereinigen, so besteht in dieser Vereinigung das höchste Gut, dessen Realität die sittliche Idee fordert. Wenn diese Idee in individuo vollendet gedacht wird, so ist sie das Ideal des höchsten Gutes: die moralische Welt steht daher unter der Bedingung und Herrschaft dieses Ideals. Man kann die moralische Welt nicht fordern, ohne zugleich eine sittliche Weltregierung zu verlangen; es wäre sinnlos, etwas unbedingt zu fordern und die Bedingungen, unter denen es allein möglich ist, nicht zu fordern. Was aber ist eine moralische Weltregierung

anders als die Welt, gerichtet auf einen sittlichen Zweck, welcher sie unbedingt beherrscht und leitet: also die Welt, entsprungen aus einer moralischen Ursache, die jene sittliche Richtung bewirkt? Moralische Weltgesetze verlangen einen moralischen Weltgesetzgeber, einen Weltschöpfer. Man kann die moralische Welt nicht fordern, ohne zugleich als deren notwendige Bedingung das Dasein Gottes zu fordern. Wir sollen das höchste Gut erreichen d. h diejenige Glückseligkeit, welche die Folge der Würdigkeit ist. Diese sittliche Vollkommenheit können wir nie in dem gegebenen irdischen Zustande unseres Daseins, sondern nur in unserer fortgesetzten und zunehmenden Läuterung erreichen: also müssen wir einen künftigen Zustand, eine Fortdauer nach dem Tode, die Unsterblichkeit der Seele als die Bedingung fordern, unter welcher wir den sittlichen Zweck allein erfüllen können. Wenn es moralische Gesetze gibt, so müssen diese schlechterdings gebieten und fordern; sie müssen eine sittliche Weltordnung und darum zugleich die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele unbedingt verlangen. 613 u. 614. — „Die ganze Zurüstung der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der Tat nur auf die drei gedachten Probleme (die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes) gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich, was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellet." K. d. r. V. 602. „Ich nehme an, daß es wirklich rein moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Tun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt bestimmen und daß diese Gesetze schlechterdings (nicht bloß hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischer Zwecke) gebieten, und also in aller Absicht notwendig seien." K. d. r. V. 611. „Ich nenne die Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre (wie sie es denn nach der Freiheit der vernünftigen Wesen sein kann und nach den notwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll), eine moralische Welt." K. d. r. V. 612. „Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch-vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten Gutes." K. d. r. V. 614. „Es ist notwendig, daß unser ganzer Lebenswandel sittlichen Maximen untergeordnet werde,

es ist aber zugleich unmöglich, daß dieses geschehe, wenn die Vernunft nicht mit dem moralischen Gesetze, welches eine bloße Idee ist, eine wirkende Ursache verknüpft, welche dem Verhalten nach demselben einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang, es sei in diesem oder einem anderen Leben bestimmt. Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung.“ K. d. r. V. 615. „Diese Moraltheologie hat nun den eigentümlichen Vorzug vor der spekulativen, daß sie unausbleiblich auf den Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens führt, worauf uns die spekulative Theologie nicht einmal aus objektiven Gründen hinweiset, geschweige uns davon überzeugen konnte. . . . Dagegen, wenn wir aus dem Gesichtspunkte der sittlichen Einheit, als einem notwendigen Weltgesetze, die Ursache erwägen, die diesem allein den angemessenen Effekt, mithin auch für uns verbindende Kraft geben kann, so muß es ein einiger oberster Wille sein, der alle diese Gesetze in sich befaßt. Denn, wie wollten wir unter verschiedenen Willen vollkommene Einheit der Zwecke finden? Dieser Wille muß allgewaltig sein, damit die ganze Natur und deren Beziehung auf die Sittlichkeit in der Welt ihm unterworfen sei; allwissend, damit er das Innerste der Gesinnungen und deren moralischen Wert erkenne; allgegenwärtig, damit er unmittelbar allen Bedürfnissen, welche das höchste Weltbeste erfordert, nahe sei; ewig, damit in keiner Zeit diese Übereinstimmung der Natur und Freiheit ermangele.“ K. d. r. V. 617. — Wenn die Vernunft in ihrem Kanon auf Grund ihrer moralischen Gesetze das Vermögen der Freiheit, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele apodiktisch behauptet, so nimmt sie diese drei Sätze mit einer Sicherheit an, welche jeden Zweifel ausschließt. Und doch hat sie selbst gezeigt, daß diesen Sätzen gar keine wissenschaftliche Geltung zukommt, daß sie eigentlich nicht Behauptungen, sondern nur Forderungen sind, nicht Dogmen, sondern Postulate. . . . Sehen wir, daß die Gründe unserer Überzeugung in keiner Hinsicht zureichende sind, so schließt die Überzeugung den Zweifel nicht aus und unser Fürwahrhalten ist ein bloßes Meinen, welches sich im besten Fall nur als ein hoher Grad der Wahrscheinlichkeit, in keinem als Wahrheit geben darf. Sind aber die Gründe unserer Überzeugung vollkommen zureichend und ausgemacht, so meinen wir nicht, sondern wir sind gewiß, und hier kann ein doppelter Fall stattfinden: entweder sind diese zureichenden Gründe nur subjektiver oder zugleich objektiver Natur. Wenn sie beides sind, so ist unsere Überzeugung wissenschaftlich begründet und vollkommen be-

weisbar: in diesem Falle meinen wir nicht, sondern wir wissen; wenn aber die zureichenden Gründe lediglich subjektiv oder persönlich sind, so ist unsere Überzeugung zwar gewiß, aber nicht beweisbar: sie ist nicht Meinung, auch nicht Wissenschaft, sondern Glaube. 615 ff. Wir reden hier nur vom praktischen Glauben. 617. Der moralische Glaube ist der einzige, welcher völlig gewiß ist. 618. „Auf solche Weise bleibt uns, nach Vereitelung aller ehrsüchtigen Absichten einer über die Grenzen aller Erfahrung hinaus herumschweifenden Vernunft, noch genug übrig: daß wir damit in praktischer Absicht zufrieden zu sein Ursache haben. Zwar wird niemand sich rühmen können, er wisse, daß ein Gott und ein künftig Leben sei. . . . Nein, die Überzeugung ist nicht logische, sondern moralische Gewißheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei, sondern ich bin moralisch gewiß. Das heißt: der Glaube an einen Gott und an eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, ebensowenig besorge ich, daß mir die zweite jemals entrissen werden könne“ (K. d. r. V. 626). Dieser moralische Glaube bildet die Grundlage und den Kern des religiösen. Wenn es nun die Aufgabe der Theologie ist, den religiösen Glauben zu begründen, so gibt es nach dem Kanon der reinen Vernunft nur eine Moraltheologie: nicht eine Moral, welche auf Theologie (theologische Moral), sondern eine Theologie, welche auf Moral beruht. Und das war die einzige Theologie, welche die Vernunftkritik als den letzten möglichen Ausweg offen gelassen hatte (K. Fischer 619).

In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ vom Jahre 1785 [1]) wird zuerst das Sittengesetz, das oberste Prinzip der Moralität, festgestellt; in der „Kritik der praktischen Vernunft“ vom Jahre 1788 [2]) wird das sittliche Vermögen untersucht und dargetan; endlich in der „Metaphysik der Sitten“ vom Jahre 1797, welche die Rechts- und Tugendlehre umfaßt, wird das System der Sittenlehre ausgeführt. II 54. Aus der gewöhnlichen, jedem geläufigen Vorstellung von der Natur des moralischen Handelns soll der wahre und allgemeine Begriff des Moralischen hervorgeholt und dargestellt werden. 54. Nichts ist gut als der Wille. 58. „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“ (G. z. M. d. S. 10). „Der gute Wille ist nicht durch

[1]) Zitiert nach der Ausgabe von Kirchmann, 2 Aufl. (1897, Philosophische Bibliothek). / [2]) Zitiert nach der Ausgabe von Kehrbach (Reclam), cf. dazu Stange: Einleitung in die Ethik, Leipzig 1900, S. 81—194.

das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zugunsten irgendeiner Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zustande gebracht werden könnte" l. c. 11. — Nur der Wille ist gut, und gut kann der vernünftige Wille nicht als Mittel, sondern nur als Zweck sein: nur der an sich selbst gute Wille erfüllt seinen Zweck. . . . Nur der Wille ist gut und zwar nur der pflichtmäßige. 59. „Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz" (G. z. M. d. S. 18). Es ist nicht die Handlung, welche den guten Willen macht, sondern der Beweggrund des Handelns; dieser ist das subjektive Prinzip des Wollens und heißt im Unterschied vom objektiven die Maxime. 61. Jetzt haben wir die vollständige Formel, um den Begriff des Guten zu bestimmen: nur der Wille ist gut, nur der pflichtmäßige Wille, er ist nur dann pflichtmäßig, wenn er die Pflicht erfüllt um der Pflicht willen, das Gesetz erfüllt aus Achtung vor dem Gesetz. Nur ein solcher Wille ist gut, dessen Handlung und Gesinnung pflichtmäßig sind, dessen Gesetz und Maxime keinen anderen Inhalt haben als die Pflicht. Hieraus folgt, wie die Maxime einer wahrhaft guten Handlung beschaffen sein muß: sie muß mit dem Gesetz übereinstimmen. Das Gesetz gilt in strenger Allgemeinheit für jeden Willen, für alle vernünftigen Wesen: also ist die Maxime nur dann gut, wenn sie die Form der Gesetzmäßigkeit haben kann. „Es bleibt nichts, als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll d. i. ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, daß meine Maxime ein allgemeines Gesetz werde." G. z. M. d. S. 20. Es ist also nicht der Inhalt, sondern lediglich die Form der Handlung, die den moralischen Wert ausmacht: das Moralprinzip ist nicht material, sondern formal. 62. Das Gesetz erscheint als Pflicht, als ein Gebot, welches sagt: „Du sollst". Das Sollen ist ein Müssen ohne Zwang, es bezeichnet die Notwendigkeit des Wollens. 67. „Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft) und die Formel des Gebotes heißt Imperativ. Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt, und zeigen dadurch das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach dadurch nicht notwendig bestimmt wird" (G. z. M. d. S. 34). Das Gebot der guten Handlung ist, wie diese selbst, unabhängig von irgendeinem äußeren Zweck; es gilt daher unbedingt, die Umstände mögen sein, welche sie wollen: die Form dieses Gebotes ist „kategorisch". 68. „Alle Imperativen nun gebieten

entweder hypothetisch oder kategorisch. Jene stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas Anderem, was man will, zu gelangen vor. Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv notwendig vorstellte" (G. z. M. d. S. 36). Nur ein absoluter Zweck kann es sein, welcher den kategorischen Imperativ ermöglicht. 72. Dieser nur moralische Zweck ist die „Würde der Person", die Menschenwürde. Damit ist der Zweck bestimmt, der den kategorischen Imperativ ausmacht und ermöglicht. Das Sittengesetz sagt: „nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde. Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte." G. z. M. d. S. 44. Mit anderen Worten: „Handle nach einem absoluten Zwecke, der jeden relativen oder eigennützigen Zweck ausschließt". Dieser absolute Zweck kann nur die vernünftige Natur selbst, die Geltung der Person, die Würde der Menschheit sein. Also erklärt sich das Sittengesetz in der Formel: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebraucht" (G. z. M. d. S. 53). „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Kr. d. pr. V. 36. — Nur ein selbstgegebenes Gesetz kann sittlicher Natur sein, denn nur ein solches kann aus dem einzig sittlichen Beweggrunde erfüllt werden: um seiner selbst willen. 75. Der selbstgesetzgebende Wille ist „autonom"; der bloß gehorsame Wille, der ein fremdes Gesetz befolgt, ist „heteronom": also ist es die Autonomie des Willens, welche im letzten Grunde die Sittlichkeit bedingt und das Sittengesetz (kategorischer Imperativ) begründet. 76. „Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nichts anderes zu wählen als so, daß die Maxime seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mitbegriffen sei. Wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgendeines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus" G. z. M. d. S. 67 ff. Wenn der Wille sein eigener Gesetzgeber ist, so bestimmt er sich selbst und ist die alleinige Ursache von dem, was er tut, in seinem Handeln von allen anderen (empirischen) Ursachen schlechterdings unabhängig. Diese

Unabhängigkeit von allen äußeren Ursachen und Bestimmungsgründen heißt „Freiheit". 78. Willensfreiheit und Autonomie sind ein und derselbe Begriff. 79. Die Freiheit kann nur als Eigenschaft oder Vermögen eines Wesens gedacht werden, welches den Bedingungen der Zeit nicht unterliegt, also nicht Erscheinung, nicht Vorstellung, sondern Ding an sich ist. Das Subjekt der Freiheit ist nicht als sinnliche Erscheinung, sondern nur als „intelligibler Charakter", nicht als Glied der sinnlichen, sondern der intelligiblen Welt, nicht als „Phänomenon", sondern nur als „Noumenon" möglich. 85. Alle unsere Handlungen sind und bleiben notwendige Wirkungen des empirischen Charakters, dieser selbst aber wurzelt in dem intelligiblen und hat als Tat der Freiheit zu gelten. 90. Die Tatsache des Gewissens stammt aus dem intelligiblen Charakter und ist das unwiderlegliche Zeugnis unserer von den Unterschieden der Zeit unabhängigen und ungehinderten Freiheit. 91. „Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist „einerlei" (G. z. M. d. S. 75). Ein vernünftiges Wesen hat zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauches seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal, sofern es zur Sinnenwelt gehört unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind. Als ein vernünftiges, mithin zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen, kann der Mensch die Kausalität seines eigenen Willens niemals anders, als unter der Idee der Freiheit denken; denn Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt ist Freiheit" (G. z. M. d. S. 82; vgl. Kr. d. pr. V. 51 ff., 114 ff.). Nur der reine Wille ist gut. Der menschliche Wille ist von Natur nicht rein, darum soll er sich läutern: diese Läuterung ist ein beständiger Kampf, der siegreiche Kampf ist die Tugend. Wenn aber die Tugend einen solchen, sich stets erneuernden und immer schweren Kampf zu bestehen hat, so muß dem menschlichen Willen ein natürliches Bestreben einwohnen, seinen Neigungen und Begierden lieber als dem Sittengesetz zu folgen: ein natürliches Widerstreben gegen das Gute. Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurteilungen auf das subjektive Prinzip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen von der Notwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde Kr. d. pr. V. 99. „Pflicht! Du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und

schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüt Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung erwirbt, vor der alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im Geheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlaßliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein geben können?" (Kr. d. pr. V. 105). „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir" l. c. 193. — Von hier aus sehen wir schon, wie Kant zu der Lehre von „dem radikalen Bösen in der Menschennatur" kommen konnte und mußte. 113. Es besteht „ein Primat der reinen praktischen Vernunft". 117. Verstand und Wille sind nicht gleichartige und koordinierte Vermögen, sondern es besteht zwischen beiden ein gewisses Verhältnis der Herrschaft und Abhängigkeit, aber es ist nicht, wie die dogmatischen Metaphysiker gemeint haben, der Verstand, welcher den Willen macht und regiert, sondern der Wille, welcher dem Verstande zugrunde liegt und sein Gesetz überordnet. 118. Die praktische Vernunft entscheidet, was die spekulative nicht zu entscheiden vermocht hat. Die praktische Vernunft beweist die Unsterblichkeit, ihr Beweis ist moralisch: sie ist genötigt, dieselbe zu postulieren. Dasselbe gilt von der Freiheit und von dem Dasein Gottes. In der spekulativen Vernunft bleibt die Freiheit problematisch, in der praktischen wird sie kategorisch; in der spekulativen Vernunft ist das Dasein Gottes ein Ideal, in der praktischen wird dieses Ideal eine Realität. 121. „Die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Dieser unendliche Progressus ist aber nur als Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich" Kr. d. pr. V. 147. „Eben dieses Gesetz muß auch zur Möglichkeit des zweiten Elementes des höchsten Gutes, nämlich der jener Wirklichkeit angemessenen Glückseligkeit, eben so uneigennützig, aus bloßer unparteiischer Vernunft, nämlich auf die Voraussetzung des Daseins einer dieser Wirkung adäquaten Ursache führen, d. i. die Existenz Gottes, als zur Möglichkeit des höchsten Gutes notwendig gehörig, postulieren" l. c. 149, cf. 159. „Auf solche Weise führte das moralische Gesetz durch den Be-

griff des höchsten Gutes ... zur Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote." Kr. d. pr. V. 155.

Die kantische Religionslehre. Die Unabhängigkeit von der theoretischen Vernunft und ihre Begründung durch die praktische bestimmen den Grundcharakter der kantischen Glaubenslehre. . . . Die Vernunftmäßigkeit der Religion verteidigt Kant mit der Philosophie der Aufklärung wider die Lehre von der Erkenntnis oder Wahrnehmung des Übersinnlichen durch das Gefühl oder die intellektuelle Anschauung, nur daß ihm dieser rationale Charakter nicht auf Grund der theoretischen, sondern der praktischen Vernunft gilt: er verneint sowohl die demonstrative als die intuitive Erkenntnis Gottes, ob nun die letztere auf das unmittelbare Gefühl oder nach platonischer Art auf Anschauung der Ideen gegründet wird. 261. Durch die Lehre von der intellektuellen Anschauung ward Plato der Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie. 273.

„Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". 1793.[1]) Aller Glaube, soweit derselbe rein religiöser Natur ist, entspringt aus diesem Bedürfnis und geht auf dieses Ziel, das wir als Erlösung vom Übel bezeichnen. Das Bedürfnis wird von der Vernunft selbst empfunden, es folgt unmittelbar aus der moralischen Vernunft: darum ist auch der Glaube, der aus dieser Bedingung hervorgeht, ein reiner Vernunftglaube oder „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". 286. Die Erlösung des Menschen vom Übel ist das Thema der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Von hier aus begreift sich auch die Einteilung der kantischen Religionslehre, es sind drei Stadien oder Stufen, welche sich in dem Erlösungsprozeß der Menschheit unterscheiden lassen: die Herrschaft des Bösen im Menschen ist der Ausgangspunkt, die vollendete Herrschaft des Guten der Zielpunkt der Erlösung, diese Herrschaft ist ein Sieg des Guten, der den Kampf mit dem Bösen voraussetzt; dieser liegt in der Mitte zwischen den beiden Extremen, nämlich die Herrschaft des Bösen und der Sieg des Guten „der Kampf des guten Prinzipes mit dem Bösen um die Herrschaft des Menschen". 287. Die erste Frage der religiösen Betrachtungsweise betrifft den Ursprung des Bösen. 288. Böse ist der Hang zu allem, was nicht das Sittengesetz selbst ist, dieser Hang ist das böse Herz, die Empfänglichkeit für alles außer der Pflicht. 294. „Der Satz: Der Mensch ist böse, kann nichts anderes sagen wollen, als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt, und hat doch die (gelegentliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen" (R. 27).

[1]) Zitiert nach der Originalausgabe von 1793.

Der einzig zureichende Grund des Bösen ist der menschliche Wille, der in seiner ursprünglichen Richtung die Ordnung der Triebfedern umkehrt, sich von dem Sittengesetz abwendet und an die Triebfedern der Sinnlichkeit hängt. 298. „Der Mensch ist nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen, umkehrt . . . daß er die Triebfeder der Selbstliebe und ihrer Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht“ (R. 31). Dieser natürliche Hang entspringt nur im Willen, er ist eine Willenstat, also moralisch, zurechnungsfähig, schuldig; diese Schuld liegt in der ersten Willensrichtung, in der Wurzel des Willens, von hier aus ist der letztere im Prinzip verdorben worden; daher ist jener natürliche und zugleich moralische Hang zum Bösen radikal: er ist „das radikale Böse in der menschlichen Natur“. 298. Die kantische Lehre vom radikalen Bösen in der Menschennatur muß von dem Dogma der Erbsünde wohl unterschieden werden, sie teilt mit dieser nur den tiefsinnigen Gedanken von der Ursprünglichkeit des Bösen. Das Böse ist nicht Rasse: der Grund desselben liegt nicht in der Zeugung, sondern im Willen. 300. Nur die zeitlichen Ursachen sind erkennbar, nicht die intelligiblen: der Ursprung des Bösen ist darum unerforschlich. 300. „Den Vernunftursprung eben dieser Verstimmung unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinierte Triebfedern zuoberst in ihre Maximen aufzunehmen, d. i. dieses Hanges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich“ (R. 43). „Das Böse hat nur aus dem moralisch Bösen (nicht den bloßen Schranken unserer Natur) entspringen können, und doch ist die ursprüngliche Anlage eine Anlage zum Guten; für uns ist also kein begreiflicher Grund, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne“ (43). Die Erlösung vom Bösen. Die menschliche Natur soll gut sein, das fordert mit unbedingter Notwendigkeit die sittliche Vernunft, der kategorische Imperativ. Was die menschliche Natur unbedingt sein soll, muß sie auch sein können. Hier gilt der praktische Satz: „Du kannst, denn du sollst“. 302. Mit dem Sittengesetz in uns lebt die Anlage und Möglichkeit des Guten. Die Möglichkeit des Guten ist selbst dem radikalen Bösen gegenüber unauslöschlich und unvertilgbar. 302. Diese Wiederherstellung, die statt der früheren Ordnung das entgegengesetzte einführt, ist kein allmählicher Übergang, keine Reform, sondern eine Revolution im Innern des Menschen, eine vollkommene Umwandlung in der Denkungsart, ein unvermittelter, plötzlicher, unwandelbarer Entschluß, nicht eine Besserung der Sitten, sondern eine Gründung eines Charakters, es ist, wie die Bibel sagt, Wiedergeburt, das Anziehen eines neuen Menschen. Wir begreifen, daß eine solche Wiedergeburt stattfinden soll, aber wir können nicht

erklären, wie sie geschieht. 303. „Um aber nicht bloß ein gesetzlich, sondern moralisch guter Mensch zu werden . . .: Das kann nicht durch allmähliche Reform, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Johannes 3,5 verglichen mit 1. Mos. 1,2) und Änderung des Herzens werden" (R. 50). Was aber die Möglichkeit einer solchen Erlösung betrifft, so scheidet sich hier der Vernunftglaube vom Offenbarungsglauben, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft von der Religion außerhalb dieser Grenzen. 303. Auf die Unmöglichkeit der Selbstbesserung gründet sich der Glaube an die Gnadenwirkungen Gottes. Dieser Glaube steht dem Vernunftglauben entgegen. Die Vernunft bejaht die Selbstbesserung und ist der Möglichkeit derselben gewiß, nicht aus wissenschaftlichen, sondern aus sittlichen Gründen. 304. „Denn, wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollten jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können. Der Satz vom angeborenen Bösen ist in der moralischen Dogmatik von gar keinem Gebrauch" (R. 56). „Wieder diese Zumutung der Selbstbesserung bietet nun die zur moralischen Bearbeitung von Natur verdrossene Vernunft unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens allerlei unlautere Religionsideen auf. Man kann aber alle Religionen in die der Gunstbewerbung (des bloßen Kultus) und die moralische, in die Religion des guten Lebenswandels einteilen." R. 57. — Der Kampf des guten und bösen Prinzipes. Die sittliche Lauterkeit ist die Aufgabe oder die Idee des Menschen. Vorgestellt als ein Individuum, ist diese Idee das Ideal der Menschheit. Es kann von keinem moralischen Weltzweck geredet werden, ohne die Voraussetzung eines moralischen Welturhebers. Gilt das moralische Ideal als der Weltzweck, so muß Gott als der moralische Welturheber gelten: er hat die Welt erschaffen, damit sie jenen Zweck erfülle, er hat sie um des moralischen Inhaltes willen erschaffen. Dieses selbst ist demnach nicht geschaffen, sondern ewig, wie Gott. Die Idee der Menschheit ist unmittelbar göttlichen Ursprunges: sie ist, symbolisch ausgedrückt, „der ewige und eingeborene Sohn Gottes". Diese Idee ist der Zweck, zu und in welchem die Welt geschaffen worden, sie ist der göttliche Beweggrund der Schöpfung, das Schöpfungsmotiv, der Logos oder „das Wort, durch welches alle anderen Dinge sind, und ohne das nichts existiert, was gemacht ist". 307. Das moralische Ideal ist die Idee der Menschheit im Individuum, dieses ideale Individuum ist ein vollkommener d. h. göttlich gesinnter Mensch, es ist symbolisch zu reden

„das vom Himmel zu uns herabgestiegene Ebenbild Gottes oder Urbild der Menschheit: der menschgewordene Sohn Gottes“ . . . der göttlich gesinnte Mensch offenbart sich im äußersten Leiden . . . im Tod . . . er ist sündlos . . . er leidet für andere, nicht für diesen oder jenen, sondern für die ganze Menschheit; er leidet, um den moralischen Weltzweck zu befördern, um die Idee des Menschen in sich zu verwirklichen und dadurch vorbildlich für alle zu machen. 308. „Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit können wir nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichstem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen, und selbst für seine Feinde, zu übernehmen, bereitwillig wäre. Denn der Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn er sie mit Hindernissen ringend und unter den größtmöglichen Anfechtungen, dennoch überwindend sich vorstellt. Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen) kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig) zu werden; d. i. der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er Glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (so wie sie zum Probierstein jener Idee gemacht werden) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig, und seinem Beispiel in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, und auch nur der allein ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist. Diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir sollen ihr gemäß sein, und wir müssen es daher auch können“ (R. 69 u. 70, cf. 96). „Es gibt schlechterdings kein Heil für die Menschen, als in innigster Aufnehmung echter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung“ (105 cf. 106). Der Glaube an den Sohn Gottes als moralisches Ideal ist praktisch, dagegen der Glaube an den Sohn Gottes als Wundertäter ist ohne jeden praktischen und religiösen Wert, daher sind von dem praktischen Glauben an den Sohn Gottes alle übernatürlichen Bedingungen und Charakterzüge des letzteren ausgeschlossen. 309.

Der Sieg des guten Prinzips und das Reich Gottes auf Erden. Soll die Wiedergeburt im einzelnen Menschen dauernd

sein, so muß die ganze menschliche Gesellschaft ebenfalls wiedergeboren werden: Die Menschen müssen sich innerlich auf dem Grunde des guten Prinzips vereinigen. 327. Der ethische Staat ist das Reich Gottes in der Welt. Die Bürger dieses Staates sind das Volk Gottes: dieser Staat im Unterschiede von der bürgerlichen Rechtsgemeinschaft der Kirche. Als moralisches Gottesreich ist die Kirche unsichtbar; wenn ihre Gemeinschaft in der sinnlichen Welt erscheint, wird sie zur sichtbaren Kirche, die nur soweit Geltung hat, als sie mit der unsichtbaren übereinstimmt. 330. Nun kann die wahre Kirche unter den Bedingungen der Zeit, auf dem Schauplatze des geschichtlichen Menschenlebens nur in einem stetigen Fortschritt erscheinen. Das Ziel ihrer Entwicklung ist die unsichtbare Kirche, die alle Menschen in einem Vernunftglauben vereinigt. Von diesem Ziele ist jede sichtbar erscheinende Kirche entfernt und muß es sein, um ihres zeitlichen Charakters willen: sie ist echt und wird im Geiste des moralischen Gottesreiches gegründet, wenn sie sich die unsichtbare Kirche zum Ziel setzt. Der Unterschied jeder sichtbaren Kirche von der unsichtbaren liegt in zwei Punkten: sie vereinigt weder alle Menschen in sich, noch herrscht in ihr der reine Vernunftglaube. 331. „Die Herrschaft des guten Prinzipes, sofern Menschen dazu hinwirken können, ist also, soweit wir einsehen können, nicht anders erreichbar, als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben“ (R. 121). „Man kann eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen nach Vorschrift dieser Idee eine ethische und, sofern diese Gesetze öffentlich sind, eine ethisch-bürgerliche Gesellschaft oder ein ethisches gemeines Wesen nennen“ (R. 122 ff., cf. 131, 133). „Ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche, welche, sofern sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, die unsichtbare Kirche heißt (eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltregierung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient). Die sichtbare ist die wirkliche Vereinigung der Menschen zu einem Ganzen, das mit jenem Ideal zusammenstimmt“ (R. 134). Darum unterscheidet sich der Kirchenglaube vom reinen Religionsglauben: jener gründet sich auf Offenbarung, dieser auf Vernunft; der erste ist historisch, der zweite moralisch; es ist möglich, daß beide denselben Inhalt haben, nämlich die sittlichen Gesetze. Ihr Unterschied fällt in die Form. 332. Die sichtbare Kirche bedarf zu ihrem Ausgangspunkte den historischen Offenbarungsglauben, aus dem soll sich der reine Vernunftglaube allmählich entwickeln, aus der gottesdienstlichen Religion soll die moralische hervorgehen. 333. Der Schrift-

glaube soll Religionsglaube sein oder werden, darum ist die eigentliche Norm und Richtschnur seiner Erklärung die reine Religion. Die Offenbarungsvorschriften wollen im Sinne des praktischen Glaubens für alle Menschen erklärt werden. 335. Man soll die Moral nicht nach der Bibel, sondern die Bibel nach der Moral auslegen. 335. „Wir haben angemerkt, daß, obzwar eine Kirche das wichtigste Merkmal ihrer Wahrheit, nämlich das eines rechtmäßigen Anspruchs auf Allgemeinheit entbehrt, wenn sie sich auf einen Offenbarungsglauben, der als historischer Glaube doch keiner allgemein überzeugenden Mitteilung fähig ist, gründet: dennoch wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen, immer etwas Sinnlich-haltbares, irgendeine Erfahrungsbestätigung zu verlangen, irgendein historischer Kirchenglaube, den man auch gemeiniglich schon vorfindet, müsse benutzt werden. Dazu wird eine Auslegung der uns zu Händen gekommenen Offenbarung erfordert d. i. durchgängige Deutung derselben zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt“ (R. 149 u. 150 ff. cf. 152). Der religiöse Kirchenglaube in der Geschichte der Menschheit tritt erst da hervor, wo sich ein Glaube und eine Glaubensgemeinschaft auf rein moralischem Grunde bildet. Dazu gehört die volle Einsicht in den Unterschied des moralischen und historischen Glaubens, in den Unterschied dieser beiden Glaubensprinzipien: die volle Einsicht, daß kein historischer oder statutarischer Glaube den Menschen erlösen könne. 343. „Der allmähliche Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes“ (R. 157). „Die Religion soll endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen, und die vermittels eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht und so die reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrschen.“ R. 169. Welche von den christlichen Zeiten ist die beste? Offenbar diejenige, in welcher der Kirchenglaube sich dem Religionsglauben wieder anzunähern beginnt. Als dieses gute Zeitalter bezeichnet Kant sein eigenes, die Epoche der Aufklärung, welche im Protestantismus entspringt. (R. 188 ff.) Die menschliche Vernunft hat in theoretischer Rücksicht ihre Grenze erkannt, sie bescheidet sich mit der Unerkennbarkeit der übersinnlichen Welt, sie hadert nicht mehr über Existenz uod Nichtexistenz der Glaubensobjekte; die moralische Vernunft hat begriffen, daß der Geschichts- und Kirchenglaube zur Erlösung und Seligkeit des Menschen nichts vermag. Die Welt nimmt zu in der Einsicht, daß der religiöse Glaube seine Wurzel in der Gesinnung habe. 342. „Vom Dienst und Afterdienst unter der

Herrschaft des guten Prinzips oder von Religion und Pfaffentum." R. 2111. „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes." R. 245. „Das Pfaffentum ist die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welcher allemal da anzutreffen ist, wo nicht Prinzipien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche desselben ausmachen." R. 261. „Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn, ein Fetischmachen; denn es ist ein bloß erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keine Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts getan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unseren Tun und Lassen wohlgefällig zu sein d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebetes, der ohne Unterlaß in uns stattfinden kann und soll." R. 284. Kant billigt den Kultus als moralisches Symbol, nicht aber als mystisches Gnadenmittel. Als moralisches Symbol ist der Kultus eine Darstellung der guten Gesinnung, ein sinnbildliches oder symbolisches Handeln. 365. Als ein Sinnbild der Befestigung erscheint die stille Andacht, das Privatgebet, die Einkehr des Menschen in das Innerste seines Gemütes, das Sinnbild der Ausbreitung ist die Teilnahme an der öffentlichen Gottesverehrung, das Kirchengehen, das der Fortpflanzung die Aufnahme der Kinder in das Reich Gottes, die Taufe, das der Erhaltung, das gemeinschaftliche gläubige Mahl, die Kommunion. 365. (Vgl. die Schritt Kants: „Der Streit der Fakultäten" 1798.)

F. A. Lange (1828—1875).[1]) Geschichte des Materialismus. 1. Aufl. 1865 (zitiert nach der 8. Aufl. 1914). In den Relationen der Wissenschaft haben wir Bruchstücke von Wahrheit, die sich beständig mehren, aber beständig Bruchteile bleiben; in den Ideen der Philosophie und Religion haben wir ein Bild der Wahrheit, welches sie uns ganz vor Augen stellt, aber doch stets im Bild bleibt, wechselnd in seiner Gestalt mit dem Standpunkt unserer Auffassung. II 171. Mag sich immerhin die Metaphysik auch ferner noch an der Lösung ihrer unlösbaren Aufgabe versuchen! Je mehr sie theoretisch bleibt und mit Wissenschaften der Wirklichkeit an Sicherheit wetteifern will, desto weniger wird sie allgemeine Bedeutung zu gewinnen vermögen. Je mehr sie

[1]) Vgl. das biographische Vorwort von H. Cohen in Bd. I der Geschichte des Materialismus.

dagegen die Welt des Seienden mit der Welt der Werte in Verbindung bringt und durch ihre Auffassung der Erscheinungen selbst zu einer ethischen Wirkung emporstrebt, desto mehr wird sie auch die Form über den Stoff vorwalten lassen und, ohne den Tatsachen Gewalt anzutun, in der Architektur ihrer Ideen dem Ewigen und Göttlichen einen Tempel der Verehrung errichten. Hier stehen wir auch vor einer vollkommenen befriedigenden Lösung der Frage nach der Zukunft der Religion. . . . Der eine Weg ist die völlige Aufhebung und Abschaffung aller Religion . . ., der andere ist das Eingehen auf den Kern der Religion und die Überwindung alles Fanatismus und Aberglaubens durch die bewußte Erhebung über die Wirklichkeit und den definitiven Verzicht auf die Verfälschung des Wirklichen durch den Mythus, der ja nicht dem Zweck der Erkenntnis dienen kann. 513. Solange man den Kern der Religion sucht in gewissen Lehren über Gott, die menschliche Seele, die Schöpfung und ihre Ordnung, konnte es nicht fehlen, daß jede Kritik, welche damit begann, nach logischen Grundsätzen die Spreu vom Weizen zu sondern, zuletzt zur vollständigen Negation werden mußte. Erblickt man dagegen den Kern der Religion in der Erhebung der Gemüter über das Wirkliche und in der Erschaffung einer Heimat der Geister, so können die geläutertsten Formen noch wesentlich dieselben psychischen Prozesse hervorrufen, wie der Köhlerglaube der ungebildeten Menge, und man wird trotz aller Verfeinerung der Ideen niemals auf Null kommen. 520. Man gewöhne sich, im Prinzip der schaffenden Idee, an sich und ohne Übereinstimmung mit der historischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis, aber auch ohne Verfälschung derselben, einen höheren Wert beizulegen als bisher; man gewöhne sich, die Welt der Ideen als bildliche Stellvertretung der vollen Wahrheit für gleich unentbehrlich zu jedem menschlichen Fortschritt zu betrachten, wie die Erkenntnis des Verstandes, indem man die größere oder geringere Bedeutung jeder Idee auf ethische und ästhetische Grundlagen zurückführt. 521. Im gewissen Sinne sind auch die Ideen der Religion unvergänglich. Wer will eine Messe von Palestrina widerlegen, oder wer will die Madonna Raphaels des Irrtums zeihen? Das gloria in excelsis bleibt eine weltgeschichtliche Macht und wird schallen durch die Jahrhunderte, solange noch der Nerv eines Menschen unter den Schauern des Erhabenen erzittern kann. 533. Wichtiger aber ist es, daß wir uns zu der Erkenntnis erheben, daß es dieselbe Notwendigkeit, dieselbe transzendente Wurzel unseres Menschenwesens ist, welche uns durch die Sinne das Weltbild der Wirklichkeit gibt, und welche uns dazu führt, in der höchsten Funktion dichtender und schaffender Synthesis eine Welt des Ideales zu erzeugen, in die wir aus den

Schranken der Sinne flüchten können und in der wir die wahre Heimat unseres Geistes wiederfinden (Vorrede S. VI).

Vaihinger (geb. 1852): Die Philosophie des Als-Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus (zitiert nach der 3. Aufl. 1918). Gleich zum Eingang sei die Frage bestimmt formuliert: Wie kommt es, daß wir mit bewußtfalschen Vorstellungen doch Richtiges erreichen? XII. Diese Schrift ist der Hauptsache nach schon vor einem Menschenalter entstanden . . . Heute liegen nun wichtige Momente vor, welche ihr Verständnis erleichtern, ja ihre Einführung überhaupt wohl erst ermöglichen, Momente, die damals, im Jahre 1877, noch völlig fehlten. XIII. Das eine Moment ist der Voluntarismus, der erst in den 80er und 90er Jahren um sich gegriffen und insbesondere durch Paulsens und Wundts Wirksamkeit Verbreitung gefunden hat . . . Das zweite ist die biologische Erkenntnistheorie von Mach und Avenarius . . . die Erfassung der Erkenntnisprozesse als Lebensfunktionen und damit die Unterstellung der Erkenntnisprozesse als Lebensvorgänge . . . Das dritte Moment ist die Philosophie von Friedrich Nietzsche, die in den 90er Jahren ihren Siegeslauf um die Welt begann . . . Das vierte Moment ist der Pragmatismus, der erst seit einigen Jahren aufgekommen ist . . . Das Wertvolle des kritischen Pragmatismus liegt in dem Kampf gegen einen einseitigen Intellektualismus und Rationalismus, der das logische Denken von seinem Mutterboden loslöst und diesem isolierten Denken allein Wert und Wahrheit zuschreibt. XIV und XV. In der Religionsphilosophie feiert die Als-Ob-Betrachtung vollends ihre Triumphe. XVII. Freilich haben sich die meisten dieser religions-philosophischen Richtungen an die gemäßigte, nicht an die radikale Richtung in Kant angeschlossen. Sie fassen die Objekte der Kantischen Postulate Gott und Unsterblichkeit als Realitäten und betrachten die Dogmen als phantasievolle Anthropomorphismen jener unumstößlichen Wahrheiten. Aber bei Kant ist — und dies ist in dem vorliegenden Buche ausführlich bewiesen worden — daneben, resp. darunter noch eine radikalere Unterströmung vorhanden: dieser enthüllen sich jene Objekte selbst als Scheindinge, welche aber in der Als-Ob-Betrachtung ihre Wiederherstellung als notwendige Fiktionen finden . . . der traditionelle Kant, der Kant der historischen Lehrbücher, mit einem Wort: der Schul-Kant ist eben nicht der volle und ganze Kant. Um Kant ganz und voll zu verstehen, resp. verstehen zu wollen, dazu gehört eben nicht bloß Verstand, sondern auch Mut. Indem die „Philosophie des Als-Ob“ diesen radikalen Kant

zur Geltung bringt, stellt sie sich auf Grund dieses Radikalismus auf die äußerste Linke dahin, wo die so verpönten Aufklärer sitzen; aber von der „Aufklärung“ im historischen Sinn scheidet sich die „Philosophie des Als-Ob“ eben als idealistischer Positivismus andererseits doch sehr scharf: denn sie erkennt eben den hohen ästhetischen und ethischen Wert der religiösen Fiktionen an und tritt für deren Aufrechterhaltung mit Entschiedenheit ein; sie hält die religiösen Vorstellungen als schöne Mythen fest, nach deren „Wahrheit“ im gewöhnlichen Sinn zu fragen ebenso plebejisch ist als deren „Wahrheit“ in jenem gemeinen Sinn zu behaupten. So kann sie, die „Philosophie des Als-Ob“ allen jenen Unzähligen eine Lösung und Erlösung bringen, welche einerseits durch die auflösende Kritik der Aufklärung irre gemacht, andererseits scheu gemacht durch die starren Formeln der Orthodoxie, sich innerlich und äußerlich bedrängt fühlen. XVIII und XIX. Dieses gemeinsame Prinzip, diese zusammenfassende Erkenntnis nimmt den Namen eines idealistischen Positivismus für sich in Anspruch, in welchem die beiden Dinge, auf welche es überhaupt ankommt, gleichermaßen zur Geltung kommen: Tatsachen und Ideale. XX. Das dritte Hauptmerkmal einer normalen Fiktion ist das ausdrücklich ausgesprochene Bewußtsein, daß die Fiktion eben eine Fiktion sei, also das Bewußtsein der Fiktivität, ohne den Anspruch auf Fakticität. 173. Ein weiteres wesentliches Merkmal der Fiktionen d. h. der wissenschaftlichen ist, daß sie Mittel zu bestimmten Zwecken sind, also ihre Zweckmäßigkeit. 174. Die Freiheit ist die wichtigste praktische Fiktion . . . der Mensch muß sich und seine Mitmenschen betrachten, als ob sie frei wären. 573. In Kants Denken, im System seiner logischen Operationen spielt das Als-Ob überhaupt die Rolle einer Kategorie, es ist die ihm eigentümliche Betrachtungsweise der Dinge überhaupt. 733. Unsere Darstellung lehrt speziell in bezug auf die Religionsphilosophie einen ganz anderen Kant kennen als den traditionellen, auf der einen Seite einen viel radikaleren, auf der anderen Seite einen viel konservativeren, als den bisher üblichen. Kant offenbart sich uns als theoretischer Nichttheist in dem Sinne, daß ihm die Existenz eines höchsten Geistes im üblichen Sinne des Existierens, nicht allein nicht wahrscheinlich, sondern höchst unwahrscheinlich, ja direkt unglaubhaft bis zur Unmöglichkeit wird. 734. Aber auf der anderen Seite ist Kant viel konservativer. Kant, der Vernunftphilosoph, der Aufklärungsdenker, tritt ein für die „Zulässigkeit“, ja „Schicklichkeit“ solcher religiösen Vorstellungen wie der jungfräulichen Geburt, der Genugtuungsidee, der Idee eines jüngsten Gerichts . . . Auch Kants berühmter „moralischer Gottesbeweis“ ist nur eine Als-Ob-Betrachtung zu praktischem Behuf . . . wenn du sittlich

handeln willst, so mußt du so handeln, als ob ein Gott, als ob dein Gott dir das befohlen hätte. 735.[1])

§ 12. Ritschl und die Ritschlsche Theologie.

A. Ritschl (1822—1889)[2]): Rechtfertigung und Versöhnung, 1. Aufl. 1870ff. (zitiert nach der 3. Aufl. 1889), B. I: Die Geschichte der Lehre. Worin Kant wirklich die Aufklärung überboten hat, darin bietet er noch jetzt, nach dem unaufhörlichen Wechsel theologischer Richtungen, für die richtige Würdigung der Grundidee des Christentumes den unverrückbaren Maßstab dar. 429. Die Strenge, in welcher Kant die Verbindlichkeit des Gesetzes behauptete, und die Deutlichkeit, in welcher er den sittlichen aus Freiheit entspringenden Charakter desselben zeigte, bezeichnen nicht bloß die Überwindung der Grundsätze der Aufklärung, sondern zugleich die Erneuerung der sittlichen Weltanschauung der Reformation. 431. Dieses ziellose Ringen zwischen den Eindrücken der religiösen Ideen des Christentumes und dem Anspruch unbedingter Selbständigkeit der Moralität, welche sich in Kants philosophischer Religionslehre darstellt, bringt es zu keiner Entscheidung von wissenschaftlicher Sicherheit. 459.

Rechtfertigung und Versöhnung, B. II: Der biblische Stoff der Lehre. Endlich muß man zur Auskunft darüber bereit sein, worauf die spezifische Bevorzugung der biblischen Bücher vor allen anderen christlichen Schriften zum Zweck der Darstellung des theologischen Systems beruht. 10. Es ist die Sache noch nicht damit abgemacht, daß der Vorzug der Apostel vor den übrigen Christen den ausschließlichen Wert ihrer Bücher vor den übrigen begründe. 11. Deshalb kommt es darauf an, wenn überhaupt der Abstand ihres Wertes von dem aller übrigen christlichen Gedankenbildung der Literatur festgehalten werden soll, einen anderen Weg, den der geschichtlichen Beurteilung einzuschlagen. 11. Denn direkt ist die Theologie berufen zum Zweck der Leitung des kirchlichen Unterrichtes die authentische Kenntnis der christlichen Religion und Offenbarung zu gewinnen; diese aber kann nur aus Urkunden geschöpft werden, welche der Stiftungsepoche der Kirche nahe stehen und aus keiner anderen. 13. Die Gründungsepoche desselben umfaßt aber nicht bloß das persönliche Wirken Christi, sondern auch die erste Generation seiner Gemeinde, da ohne diesen

[1]) Cf. H. Scholz, die Religionsphilosophie des Als-Ob, 1921. / [2]) Cf. PRE[3].

bestimmten Erfolg die Absicht des Stifters nicht als wirksam erkannt werden kann. Die Urkunden dieser wirksamen Offenbarung sind die Bücher des Neuen Testaments . . . 13. In der „Entstehung der altkatholischen Kirche“ habe ich die Beobachtung entgegengesetzt, der unverkennbare Abstand der heidenchristlichen Literatur des nachapostolischen Zeitalters von dem Neuen Testament sei trotz ihres absichtlichen Anschlusses an dasselbe darin begründet, daß die Schriftsteller unfähig gewesen sind, sich der richtigen alttestamentlichen Voraussetzungen der Gedanken Christi und der Apostel zu bemächtigen. 14. Ich finde nun, daß die von mir bezeichnete Eigentümlichkeit die authentisch alttestamentliche Bedingtheit des fundamentalen christlichen Ideenkreises, mehr oder weniger stark in allen Schriften des Neuen Testaments hervortritt, und daß auch solche Briefe, die man nicht für echt halten kann, jenes Merkmals nicht entbehren. 17. — Man könnte die verschiedenen Richtungen, welche die Theologie einschlägt, danach charakterisieren, wie sie den Begriff des göttlichen Zornes gestalten oder beseitigen. 119. Der Zorn Gottes kommt bei den Schriftstellern des Neuen Testaments nur vor in der eschatologischen Anwendung, welche die Propheten mit der Schilderung des Endgerichts verbunden haben. 140. Von hier aus folgt, daß nur die Verweigerung des Gehorsams gegen die Gnade Gottes den Anlaß zur Verhängung des vorherbestimmten Gerichtszornes Gottes abgeben wird; und die Kehrseite davon ist, daß diejenigen, welche erlöst werden, schon durch die vorausgehende Erwählung Gottes außer Beziehung zum Gerichtszorn gestellt sind. 151. Die Lehre vom Zornaffekt Gottes ist ein ebenso heimatloses wie gestaltloses Theologumenon. 155.

Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. III. Die positive Entwicklung der Lehre. Die authentische und erschöpfende Erkenntnis der religiösen Bedeutung Jesu, nämlich seine Bedeutung als Religionsstifter, ist daran gebunden, daß man sich in die von ihm gestiftete Gemeinde gerade insofern einrechnet, als dieselbe überzeugt ist, die Sündenvergebung als seine eigentümliche Wirkung empfangen zu haben. Dieser religiöse Glaube ist nicht eine widergeschichtliche Ansicht von Jesus, und die geschichtliche Würdigung Jesu beginnt nicht erst, wenn man sich dieses Glaubens, dieser religiösen Schätzung seiner Person entledigt hat. Die umgekehrte Ansicht bezeichnet die große Unwahrheit, welche unter dem Titel der geschichtlichen Voraussetzungslosigkeit ihre täuschende und verwirrende Kraft ausübt. 2. Kann man Gott nur richtig erkennen, indem man ihn durch Christus erkennt, so kann man ihn auch nur erkennen, indem man sich in die Gemeinde der Gläubigen einschließt. Allein

nicht bloß Gott und alle seine Gnadenwirkungen finden ihren Erkenntnisgrund an der Offenbarung in Christus, sondern auch die Sünde ist nur zu verstehen von der Sündenvergebung aus, welche Christi spezifische Gabe ist. 7. Die Form der systematischen Theologie ist zunächst an den richtigen und vollständigen Begriff von der christlichen Religion geknüpft. Dieselbe wird erreicht durch die geordnete Reproduktion des Gedankenkreises Christi und der Apostel, und wird sichergestellt durch die Vergleichung desselben mit den anderen Arten und Stufen der Religion. 8. In diesen beiden Beziehungen spitzt sich die monotheistische, geistige und teleologische Art der biblischen Religion im Christentum zu dem Begriff der vollendeten geistigen und sittlichen Religion zu. Es wird nicht zweifelhaft sein, daß diese beiden Merkmale sich gegenseitig bedingen, daß der von Christus aufgefaßte Zweck des universellen sittlichen Gottesreiches in ihm die Erkenntnis und den Entschluß zu der Art Erlösung hervorgerufen hat, welche er durch Bewährung seiner Berufstreue und seiner so engen Gemeinschaft mit Gott im Leben bis zum Tode vollzogen hat. Umgekehrt wird das richtige geistige Verständnis der Erlösung und der Rechtfertigung durch Christus zur Innehaltung und Reinerhaltung des Zwecks des Gottesreiches wirksam sein . . . Das Christentum ist nicht einer Kreislinie zu vergleichen, welche um einen Mittelpunkt liefe, sondern einer Ellipse, welche durch zwei Brennpunkte beherrscht ist. 10 u. 11. Erst Kant hat für die Ethik die leitende Bedeutung des Reiches Gottes als eine Verbindung der Menschen durch Tugendgesetze erkannt. 11. Jesus hat selbst in dem Reiche Gottes den sittlichen Zweck der von ihm zu gründenden Religionsgemeinschaft erkannt . . . und begreift darunter die Organisation der Menschheit durch das Handeln aus dem Motiv der Liebe. 12. Das Christentum ist also die monotheistische vollendete geistige und sittliche Religion, welche auf Grund des erlösenden und das Gottesreich gründenden Lebens ihres Stifters in der Freiheit der Gotteskindschaft besteht, den Antrieb zum Handeln aus Liebe in sich schließt, das auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist, und in der Gotteskindschaft wie in dem Reiche Gottes die Seligkeit begründet. 14. Die religiöse Weltanschauung ist in allen ihren Arten darauf gestellt, daß der Mensch sich in irgendeinem Grade von den ihn umgebenden Erscheinungen und auf ihn eindringenden Wirkungen der Natur an Wert unterscheidet. Alle Religion ist Deutung des in welchem Umfang immer erkannten Weltlaufes, in dem Sinne, daß die erhabenen geistigen Mächte (oder die geistige Macht), welche in oder über demselben walten, dem persönlichen Geiste seine Ansprüche oder seine Selbständigkeit gegen die Hemmungen durch die Natur oder die

Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhalten oder bestätigen. 17. Die Theologie löst ihre Aufgabe, indem sie die christliche Gesamtanschauung von Welt und menschlichem Leben unter die Leitung des christlichen Gedankens von Gott und nach der Bestimmung der Seligkeit der Menschen im Reiche Gottes vollständig und deutlich im Ganzen und Einzelnen und die Notwendigkeit in der Wechselbeziehung ihrer Glieder aufweist. Sie kann weder einen direkten noch einen indirekten Beweis der Wahrheit der christlichen Offenbarung dadurch antreten, daß sie deren Übereinstimmung mit irgendeiner philosophischen oder juristischen Weltanschauung zu erweisen sucht.[1]) Denn zu diesen steht aber das Christentum im Gegensatz . . . Der wissenschaftliche Beweis für die Wahrheit des Christentumes wird überhaupt nur in der Linie des schon von Spener ausgezeichneten Gedankens gesucht werden dürfen: Wer den Willen Gottes erfüllen will, wird erkennen, daß Christi Verkündigung wahr ist (Joh. 7, 17). Hiermit ist angedeutet, daß das Christentum seine Bewährung nicht findet, wo immer das Gebiet des geistigen Lebens und des gemeinschaftlichen Handelns der Menschen aus allgemeinen Gründen der Welterklärung begriffen werden soll, sondern wo man die Erkenntnis jenes Gebietes gegen die Natur und ihre Gesetze abstuft. Die Unterordnung des Ethos unter den Begriff des Kosmos ist immer das Merkmal heidnischer Weltanschauung, vor welcher das Christentum nicht zu Recht besteht und niemals mit Erfolg seine Rechtfertigung erstrebt . . . Die Darstellung des Christentumes in der Theologie wird also durch einen Beweis der Art zum Abschluß kommen, daß das christliche Lebensideal und kein anderes den Ansprüchen des menschlichen Geistes an die Erkenntnis der Dinge überhaupt genügt hat. 25. Die Darstellung der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung wird in vier Hauptabteilungen ausgeführt werden. Erstens wird festgestellt werden, was unter Rechtfertigung und Versöhnung gemeint ist; von welchen Attributen Gottes aus, in welcher Relation auf den Menschen, und in welchem Umfange die Rechtfertigung gedacht werden muß; endlich in welchen subjektiven Funktionen diese von Gott abzuleitende Verhältnisbestimmung zum wirksamen Ausdruck kommt. Zweitens sind die positiven und die negativen Voraussetzungen der religiösen Wahrheit der Rechtfertigung zu entwickeln, die Idee von Gott; die Beurteilung der menschlichen Sünde; die reli-

[1]) Die Aufgabe führt unumgänglich auf die Bahn, den christlichen Gedanken der Versöhnung an dem Gedanken des sittlichen Reiches Gottes zu erproben, in welchem Kant rein philosophisch den Endpunkt der Welt erkennt. Sofern die Idee der Versöhnung diese Probe besteht, wird aber der wissenschaftliche Beweis für die Wahrheit des Christentums vollzogen (R. u. W. III, 1. Aufl. 1874, S. 15).

giöse Schätzung der Person und des Lebenswerkes Christi. Drittens ist der Beweis zu führen, warum der Gedanke der Rechtfertigung im Glauben innerhalb des Christentumes überhaupt notwendig, und warum derselbe von Christus als dem Offenbarer Gottes und als dem Vertreter der Gemeinde abhängig ist. Viertens wird in der Weise der Folgerung erwiesen werden, warum die Rechtfertigung gerade in den religiösen Funktionen erscheint, welche in Betracht kommen und wie sich zu denselben die sittliche Selbsttätigkeit verhält. 26. Begriff und Relationen der Rechtfertigung: Im christlichen Sinne bezeichnet die Schuld den Widerspruch gegen Gott, in welchen der einzelne Mensch wie die Gesamtheit durch Nichterfüllung des Sittengesetzes eingetreten ist, welcher als vorhanden durch das Schuldbewußtsein anerkannt wird, in dem der Einzelne den Unwert seiner eigenen Sünden wie seines Anteiles an der Gesamtschuld mit Unlust empfindet. 56. Die Sündenvergebung soll nicht verstanden werden als die Ausrottung des Schuldgefühles überhaupt, sondern als die Aufhebung desselben in einer gewissen Beziehung. 59. Die Sündenvergebung als Verzeihung macht vielmehr nur diejenige Wirkung der Schuld und des Schuldbewußtseins unwirksam, welche in der Aufhebung der sittlichen Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, in ihrer Trennung oder gegenseitigen Entfremdung erscheinen würde. Indem Gott die Sünden vergibt oder verzeiht, übt er seinen Willen in der Richtung aus, daß der in der Schuld ausgedrückte Widerspruch, in welchem die Sünder zu ihm stehen, diejenige Gemeinschaft der Menschen mit ihm nicht hemmen soll, welche er aus höheren Gründen beabsichtigt. Und sofern diese Absicht auf die Sünder bestimmend einwirkt, befreit sie dieselben zwar nicht von dem Schuldbewußtsein überhaupt, aber von dem Mißtrauen, welches als Affektion des Schuldbewußtseins den Beleidiger von dem Beleidigten naturgemäß trennt. 61 ff. Der Begriff der Versöhnung hat einen größeren Umfang und größere Bestimmtheit als der der Rechtfertigung. Er drückt nämlich die in der Rechtfertigung oder Verzeihung jedesmal beabsichtigte Wirkung als wirklichen Erfolg aus, nämlich daß derjenige, welchem verziehen wird, auf das herzustellende Verhältnis eingeht. Die Sünder werden durch den Begriff der Rechtfertigung lediglich passiv bestimmt, und in ihm ist keine Auskunft darüber enthalten, welchen Reiz die göttliche Verfügung auf dieselben ausübt. Hingegen ist es in dem Begriff der Versöhnung ausgedrückt, daß diejenigen, welche bisher im aktiven Widerspruch gegen Gott begriffen waren, durch die Verzeihung in die zustimmende Richtung auf Gott, zunächst in die Übereinstimmung mit seiner dabei gehegten Absicht versetzt worden sind. 76. Die Rechtfertigung im christlichen

Sinne hat ihre Relation an Gott unter dem Attribute des Vaters und nicht unter dem des Richters nach menschlichem Vorbilde. 92. Als Wirkung Gottes auf die Menschen hat die Rechtfertigung ihre Relation an dem Glauben. 96. Der Glaube ist affektvolle Überzeugung von dem Zusammenhang göttlicher Willensverfügung mit dem speziellsten Interesse des Menschen. 98. Die Rechtfertigung der Sünden durch Gott erfolgt unter der Bedingung des Glaubens, oder indem sie als die Versöhnung in den Sündern den Glauben hervorruft, welcher als die Richtung des Willens auf den in Gott repräsentierten höchsten Endzweck und als Vertrauen gegen Gott an sich auch die Liebe zu den Menschen in sich schließt, und als die Freiheit vom Gesetz alle zeremoniellen Bedingungen ebenso ausschließt, wie die etwa mitwirkende Voraussetzung eines Rechtes gegen Gott. 132. Die Aktivität des Vorsehungsglaubens und die Geduld gegen die von Gott verordneten Leiden ist demnach auch die Form, in welcher der Gläubige seines durch Christus allein verbürgten Heiles gewiß wird. 167. Demgemäß wird die individuelle Heilsgewißheit aus der Rechtfertigung in dem Vertrauen auf Gott in allen Lagen des Lebens, insbesondere in der Geduld von dem erlebt, welcher sich durch seinen Glauben an Christus in die Gemeinde der Gläubigen einrechnet. 183. — Die Lehre von Gott: Wenn man also darauf gefaßt ist, daß das religiöse Erkennen im allgemeinen und deshalb auch das christliche in Werturteilen besteht, so ist diese Bestimmung ebenso ungenau, als wenn man demgegenüber das philosophische Erkennen als das uninteressierte bezeichnet. Man hat also zu unterscheiden zwischen begleitenden und selbständigen Werturteilen. Jene sind wirksam und notwendig bei dem theoretischen Erkennen, wie bei aller technischer Beobachtung und Kombination. Allein selbständige Werturteile sind alle Erkenntnisse sittlicher Zwecke oder Zweckwidrigkeiten, sofern sie moralische Lust oder Unlust erregen, beziehungsweise den Willen zur Aneignung von Gütern oder zur Abwehr des Gegenteils in Bewegung setzen. 195. Die Erkenntnis Gottes ist nur dann als religiöse Erkenntnis nachweisbar, wenn Gott in der Beziehung gedacht wird, daß er den Gläubigen die Stellung in der Welt verbürgt, welche die Hemmungen durch dieselbe überwiegt. Außerhalb dieses Werturteiles durch den Glauben findet keine Gotteserkenntnis statt, welche dieses Inhaltes wert wäre. Eine rein theoretische ‚uninteressierte' Erkenntnis Gottes ist also auch nicht als die etwa notwendige Voraussetzung der Glaubenserkenntnis zu erstreben. 202. Man erkennt das Wesen Gottes oder Christi nur innerhalb ihres Wertes für uns. 202. Vielmehr ist die Meinung die, daß der zureichende Begriff in dem Begriff der Liebe ausgedrückt ist, indem von da aus die

Offenbarung durch Christus an seine Gemeinde verstanden und zugleich das Problem der Welt gelöst werden kann. Der bloß formelle Begriff der Persönlichkeit ist demselben nicht gewachsen. 261. Der Gedanke an Gott, welcher in der Offenbarung durch Christus gegeben ist und an den sich das Vertrauen der durch Christus versöhnten Menschen knüpft, ist der Lebenswille, welcher den Gläubigen die geistige Herrschaft über die Welt und die vollständige sittliche Gemeinschaft in dem Reiche Gottes als dem höchsten Gute sicher stellt. Dieser Endzweck Gottes in der Welt ist der Grund, aus welchem die Erschaffung und Leitung der Welt überhaupt, und die Wechselbeziehung zwischen der Natur und den erschaffenen Geistern erklärt werden kann. Wenn Versöhnung von Sündern durch Gott gedacht werden soll, so ist dieselbe als das Mittel zur Herstellung des Gottesreiches aus der Liebe Gottes ohne Widerspruch denkbar. 309. Die Lehre von der Sünde: Die dogmatische Lehre vom Menschen wird nicht durch die Beziehungen der biblischen Schöpfungsurkunde ausgefüllt, sondern durch die geistige und sittliche Bestimmung der Menschen, welche in der Lebensführung Jesu und in seiner Absicht des Reiches Gottes offenbar wird. Die konfessionellen Lehren vom Urstande des Menschen haben auch keinen anderen Sinn, als daß sie das christliche Lebensideal vorausdatieren. 314. Das Reich der Sünde ist ein Ersatz für die Annahme der Erbsünde, welcher alles dasjenige zu deutlicher Geltung bringt, was in dem Begriff der Erbsünde mit Recht beabsichtigt ist. 326. Denn als persönlicher Hang im Leben jedes Einzelnen entsteht die Sünde, soweit unsere Beobachtung reicht, aus dem sündigen Begehren und Handeln, welches als solches seinen zureichenden Grund in der Selbstbestimmung des einzelnen Willens findet. Allein so wie die Sünde in jedem Einzelnen und in Allen da ist, findet sie durch die gesetzlichen Bedingungen des geistigen Lebens in den Einzelnen wie in ihrem gegenseitigen Zusammenhange den Stoff zu einem gesetzlichen Wirken, welches ihr an und für sich nicht zukommt. 331. Die Sünde, welche als Handlungsweise und habitueller Hang über das Menschengeschlecht verbreitet ist, wird in der christlichen Weltanschauung als das Gegenteil der Ehrfurcht und das Vertrauen gegen Gott, sowie des Reiches Gottes, nämlich als das Reich der Sünde beurteilt, welches weder in der göttlichen Weltordnung noch in der Freiheitsanlage des Menschen einen nötigenden Grund findet, aber alle Menschen durch die unmeßbare Wechselwirkung des sündigen Handelns mit einander zusammenfaßt. Von den Übeln, welche sich als Hindernisse der menschlichen Freiheit wahrnehmbar machen, behaupten unter der Voraussetzung der göttlichen Weltregierung diejenigen die Bedeutung göttlicher Strafen, welche jeder durch sein

ungelöstes Schuldbewußtsein sich als solche zurechnet, indem dasselbe als Ausdruck des Mangels an religiöser Gemeinschaft mit Gott schon die ursprüngliche Erscheinung der Strafe als der Verminderung der Gotteskindschaft ist. Sofern die Menschen als Sünder im Einzelnen wie in der Gesamtheit Objekte der aus der Liebe Gottes möglichen Erlösung und Versöhnung sind, wird die Sünde von Gott nicht als die endgültige Absicht des Widerspruches gegen den erkannten Willen Gottes, sondern als Unwissenheit beurteilt. 363. Die Lehre von der Person und dem Lebenswerke Christi. Die religiöse Bestimmung der Glieder der Gemeinde Christi ist in der Person des Stifters vorgebildet, und in ihr als die fortwirkende Kraft zu aller Nachbildung begründet, weil derselbe den eigenen Zweck Gottes, die Vereinigung der Menschen in dem Reiche Gottes, als seine persönliche Lebensaufgabe ergriffen, und eben dadurch die Selbständigkeit über die Welt erlebt hat, welche von den Mitgliedern seiner Gemeinde nacherlebt werden soll. 366. Weil die Aufgabe des christlichen Lebens in der Form der persönlichen Freiheit erreicht werden soll, sind die beiden unumgänglichen Bedeutungen Christi als des vollendeten Offenbarers Gottes und als des offenbaren Urbildes der geistigen Beherrschung der Welt in dem Prädikate seiner Gottheit zusammengefaßt. 367. Erst müssen wir Christi offenbare Gottheit nachweisen können, ehe wir auf seine ewige Gottheit reflektieren. 377. Denn was Christus nach seiner ewigen Bestimmung ist und gemäß seiner Erhöhung zu Gott auf uns einwirkt, wäre für uns gar nicht erkennbar, wenn es nicht auch in seinem zeitlich geschichtlichen Dasein wirksam wäre. 383. Der Begriff des sittlichen Berufes dient auch für den erkennbaren Zusammenhang des öffentlichen Lebens Christi als Maßstab. 421. Der Beruf des königlichen Propheten, die sittliche Gottesherrschaft zu verwirklichen, ist der höchste, welcher unter allen Berufen denkbar ist, er ist geradezu auf das Sittliche als Ganzes gerichtet. 422. Als Konsequenz seiner Treue im Beruf ist nun seine Geduld in den verschiedenen Leiden verständlich, welche die Gegenwirkung der Leiter und Machthaber seines Volkes über ihn verhängt hat. Denn nicht das Leiden als solches, sondern das Leiden als Anlaß und Probe der Geduld und Standhaftigkeit ist die Sache, welche unter dem ethischen Gesichtspunkt in Betracht kommt. 422. Christus muß in seiner eigentümlichen Berufstätigkeit ebenso getragen von Gott, wie als selbständig gegen alle Welt gedacht werden. 425. Wie die Person Christi geworden und dasjenige geworden ist, als welches sie sich für die ethische und religiöse Schätzung darbietet, ist kein Gegenstand theologischer Forschung, weil das Problem über jede Art von Forschung hinausliegt. Was die kirchliche Über-

lieferung in dieser Hinsicht darbietet, ist in sich undeutlich, und deshalb nicht geeignet, etwas zu erklären. Als Träger der vollendeten Offenbarung ist Christus gegeben, damit man an ihn glaube. Indem man an ihn glaubt, versteht man ihn als Offenbarer Gottes. Aber die Kombination zwischen ihm und Gott seinem Vater ist eben keine Erklärung wissenschaftlicher Art. 426. In dem eigentümlichen berufsmäßigen Wirken Christi ist der wesentliche Wille Gottes als die Liebe offenbar, weil der Endzweck Christi, das Reich Gottes, mit dem Endzweck des Vaters identisch ist. 428. Nach den im Neuen Testament vorliegenden Andeutungen sind die Gnade und Treue in der Durchführung seines Lebensberufes und die Erhabenheit seiner geistigen Selbstbestimmung über die partikularen und natürlichen Motive, welche die Welt darbietet, die Elemente in der geschichtlichen Erscheinung Christi, welche in dem Attribute seiner Gottheit zusammengefaßt werden. 436. Unter dieser Bedingung schließt sich die obige Erörterung, daß der ewig geliebte Sohn Gottes wegen der Gleichheit des Inhaltes seines persönlichen Willens und wegen der Einzigkeit seines Verhältnisses zu der Gemeinde des Gottesreiches und zu der Welt unter dem Attribute der Gottheit gedacht wird, der theologischen Überlieferung an . . . Deshalb ist die ewige Gottheit des Sohnes Gottes in der bezeichneten Umschreibung nur als Objekt des göttlichen Erkennens und Wollens d. h. für Gott selbst vollkommen durchsichtig. Indem wir aber zugleich den Abstand zwischen Wollen und Vollbringen bei Gott abrechnen, ergibt sich die Formel, daß Christus für Gott ewig als derjenige existiert, als der er für uns in zeitlicher Begrenzung offenbar ist. Aber eben für Gott, denn als präexistent ist Christus für uns verborgen. 444. Nur das soll zum Abschlusse noch hinzugefügt werden, daß auf dem eingeschlagenen Wege auch die Bedeutung des Geistes Gottes als des heiligen Geistes verständlich wird. Der Geist Gottes ist die Erkenntnis, welche Gott von sich selbst, als von seinem Selbstzweck hat. Da die christliche Gemeinde ihre bewußte Bestimmung in der Verwirklichung des Reiches Gottes als des göttlichen Selbstzweckes hat, so ist es folgerecht, daß die praktische Erkenntnis Gottes in der von Gott abhängigen Gemeinde identisch ist mit der Erkenntnis, welche Gott von sich selbst hat, ebenso wie die Liebe Gottes darin vollendet ist, daß in der Gemeinde die Liebe gegen die Brüder geübt wird. Liebt aber Gott in seinem Sohne ewig die demselben gleichartige Gemeinde d. h. ist sie eo ipso ewig Objekt seines Liebeswillens, so will auch Gott ewig seinen Geist als den heiligen Geist in der Gemeinde des Gottesreiches. In der Form dieser ewigen Willensbestimmung geht der Geist Gottes aus Gott hervor, indem er eben bestimmt ist, in die Gemeinde der vollen Gottes-

erkenntnis einzugehen. 444. Das Priestertum ist ein berechtigter Ausdruck für die Tatsache, daß Christus als das Subjekt der vollkommen geistigen Religion in der höchsten bestimmungsmäßigen Gemeinschaft zu Gott gestanden und dieselbe in allen Lebensmomenten ausgeübt hat, da jeder Akt seines Handelns und Redens, in seinem Berufe, aus seinem religiösen Verhältnisse zu Gott entsprungen ist. 453. Sofern das Handeln und Reden und die Geduld im Leiden, welche das Leben Christi ausfüllen, aus seinem Berufe der Übung der sittlichen Gottesherrschaft und Verwirklichung des Gottesreiches entspringen und die vollkommene Erfüllung dieses Berufes bis in das bereitwillig und geduldig ertragene Todesleiden bewähren, folgt aus der Stellung jenes Berufszweckes zu dem wesentlichen Willen Gottes, daß Christus als der königliche Prophet die vollständige Offenbarung Gottes, daß er durch das ihn erfüllende Motiv der Liebe und durch die in seiner Selbstbeurteilung und seiner Geduld geübte Macht über die Welt Gott gleich und daß er der ewige Gegenstand der göttlichen Liebe ist, als solcher auch der Grund der ewigen Erwählung der Gemeinde. Sofern die gesamte Bewährung seiner Berufstreue nicht bloß die religiöse Stellung des Sohnes Gottes zu Gott als seinen Vater ausfüllt, sondern stets aus derselben entspringt, bewährt Christus in seinem ganzen Leben seine priesterliche Stellung Gott gegenüber. Wenn also sein Priestertum auch für andere wirksam gedacht werden soll, so kann dieses nur hieraus abgeleitet werden. 454—455. — Die Notwendigkeit der Sündenvergebung oder Rechtfertigung im allgemeinen. Die Rechtfertigung oder Sündenvergebung in dem prinzipiellen Sinne, daß das Verhältnis der Menschen zu Gott aus der Trennung durch das Schuldgefühl und das Mißtrauen und aus dem Widerspruch oder der Feindschaft der Sünde in die Gemeinschaft des Vertrauens und des Friedens gegen Gott umgesetzt werde, hat ihre direkte Abzweckung auf die Einführung der Menschen in das ewige Leben, welches in den Erfahrungen der Freiheit oder der Herrschaft über die Welt, oder in der Unabhängigkeit des Selbstgefühles von den Hemmungen wie von den Antrieben der Naturursachen und der partikularen Gesellschaftskreise gegenwärtig ist. Obgleich die Rechtfertigung oder Sündenvergebung keine direkte Abzweckung auf die Hervorrufung des sittlich guten Handelns hat, da dieses sein nächstes Motiv an dem überweltlichen Endzweck des Reiches Gottes findet, so ist doch die Freiheit der sittlichen Gesinnung vom statutarischen Gesetz, welche sich durch stete Erzeugung des Sittengesetzes in den besonderen Grundsätzen und den einzelnen Pflichturteilen kundgibt, eine der religiösen Freiheit über die Welt gleichartige Funktion, in deren Ausübung ohne Rücksicht auf den Erfolg

ebenfalls ewiges Leben erfahren wird; in dieser Beziehung also ist auch die Reihe des sittlichen Handelns durch die Rechtfertigung oder Versöhnung bedingt. 503 ff. — Die Notwendigkeit der Begründung der Sündenvergebung in dem Wirken und Leiden Christi. Über die Rechtfertigung und Wiedergeburt des Einzelnen kann objektiv nichts weiter gelehrt werden, als daß sie innerhalb der Gemeinde der Gläubigen gemäß der Fortpflanzung des Evangeliums und der spezifischen Fortwirkung der persönlichen Eigentümlichkeit Christi in der Gemeinde erfolgt, indem in dem Einzelnen der Glaube an Christus als das Vertrauen zu Gott als den Vater und der im heiligen Geist wurzelnde Gemeinsinn hervorgerufen wird, wodurch die gesamte Weltanschauung und Selbstbeurteilung bei der Fortdauer des Schuldgefühles über die Sünde beherrscht wird. Wie dieser Zustand bewirkt wird, entzieht sich ebenso aller Beobachtung, wie die Entwicklung des individuellen Geisteslebens überhaupt. 573. Wird die Sündenvergebung oder Versöhnung verstanden als das Recht der Gemeinde, sich trotz der Sünde und trotz des lebendigen Schuldgefühles zu Gott in das Verhältnis von Kindern zu dem Vater zu setzen, so ist es unumgänglich, die Sündenvergebung von Christus abzuleiten, demgemäß, daß er der Offenbarer Gottes durch sein gesamtes Handeln aus Liebe gegen den Menschen die Gnade und Treue Gottes zu deren Aufnahme in Gottes Gemeinschaft bewährt, und in der Absicht, eine Gemeinde der Kinder Gottes hervorzurufen, seine religiöse Treue gegen Gott durch die lückenlose Lösung seiner Berufsaufgabe bewährt hat und daß Gott die Stellung zu ihm, welche Christus so bewahrt hat, auch den Sündern einräumt, die Jünger Christi sind oder sein werden. 574. — Die religiösen Funktionen aus der Versöhnung mit Gott und die religiöse Ordnung des sittlichen Handelns. 575. Weltverneinung haftet am Christentum nur soviel, als zur Weltbeherrschung gehört. 579. Für die christliche Gemeinde ist das Danken die dem Bitten übergeordnete Anerkennung Gottes, das Danken ist nicht eine Art neben dem Bitten, sondern es ist die allgemeine Form des Lobes und das Bitten ist nur eine Modifikation des Dankgebetes an Gott. 608. Die religiöse Herrschaft über die Welt, welche die direkte Bestimmung der Versöhnung mit Gott durch Christus bildet, wird durch den Glauben an die liebevolle Vorsehung Gottes, durch die Tugenden der Demut und der Geduld, endlich durch das Gebet ausgeübt, und durch dieses auch zu gemeinschaftlicher Erfahrung gebracht. In der Ausübung des Vertrauens auf Gott in allen Lagen des Lebens, in der Erzeugung von Demut und Geduld, auch so wie das Gebet diese inneren Tätigkeiten unterstützt, erlebt der Gläubige seine persönliche Gewißheit

vom Heil. Die Freiheit des Handelns in der Form des besonderen sittlichen Berufes bildet mit jenen religiösen Funktionen zusammen die Vollkommenheit, in welcher sich jeder Gläubige als Ganzes oder als Charakter darzustellen hat, der seine bleibende Stellung in dem Reich Gottes einnimmt und das ewige Leben erlebt. 634. —

Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr. 1881. Nur die psychologische und ethische Erkenntnisart reicht an die Wirklichkeit des geistigen Lebens hinan; die bloß metaphysische Bestimmung einer geistigen Größe vermag dieselbe nicht von Naturgrößen zu unterscheiden, sie ist in Beziehung auf die Art und die Eigentümlichkeit des Geistes unzureichend und in dem Maße wertlos. 7. Hieraus ergibt sich der Abstand der metaphysischen Kosmologie von jeder religiösen Weltanschauung. Die religiöse Weltanschauung ist in allen ihren Arten darauf gestellt, daß der menschliche Geist sich in irgendeinem Grade von den ihn umgebenden Erscheinungen und auf ihn eindringenden Wirkungen der Natur vom Ideal unterscheidet. Alle Religion ist Deutung des in welchem Umfang immer erkannten Weltlaufes, und zwar in dem Sinne, daß die erhabene Macht, welche in oder über demselben waltet, dem persönlichen Geiste seinen Wert gegen die Hemmungen durch die Natur oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhält oder bestätigt. 7. Ich übe eine andere Erkenntnistheorie, eine andere Fixierung der Erkenntnisobjekte. 30. Die falsche Metaphysik setzt blasse und schwankende Erinnerungsbilder oder Gattungsbegriffe als wirklich, und obgleich dieselben durch Ablösung aller Bedingungen des Wirkens in Ruhe gesetzt sind, wird ihnen unter unbestimmbaren Umständen eine Art von Entschluß zugemutet, um in ein Wirken überzugehen, das ihnen vorher ausdrücklich abgeschnitten war. Und dieses Wirken, indem es als zufällig an den in sich ruhigen Dingen gesetzt wird, soll hierin so verstanden werden, daß es in den sich stets gleich bleibenden Dingen keine Veränderung konstatiert. Dieses ganze Verfahren ist in sich weder folgerecht noch klar, es ist endlich außer allem Verhältnis zu dem praktischen Verhalten, das wir zu den Naturdingen und den geistigen Personen einnehmen. Das ist niemals durch solche Abstraktionen geleitet, sondern immer durch die Evidenz, daß der einzelne Apfel, den wir essen, wirklich ist, und daß der Mensch in der Richtung seines Willens und in der Stimmung seines Selbstgefühles, die wir kennen lernen, er selbst. Dahinter haben wir kein eigentlicheres und wirklicheres Sein des Menschen in Erwägung zu ziehen, um ihn zu verstehen und zweckmäßige Stellung zu ihm zu nehmen (32, Berufung auf Lotzes Metaphysik S. 163). Die Beziehungen, welche in der gemeinsamen Art bei wiederholter Wahrnehmung zusammentreffen,

fassen wir in der Vorstellung eines Dinges zusammen, das in seinen Beziehungen da ist, das wir nur in ihnen kennen, und mit ihnen benennen. 35. Das Ding ist Ursache in seinen Wirkungen und Zweck in der geordneten Reihenfolge seiner erscheinenden Veränderungen. 36.

Geschichte des Pietismus. B. I. 1880. Die Wiedertäuferei verfolgt die Aufgabe der Reform des christlichen Lebens in einer Richtung, welche den Absichten Luthers und Zwinglis gerade entgegengesetzt ist. 23. Für protestantische Theologen steht es fest, daß die Reformation Luthers und Zwinglis wenigstens im Prinzip die Stufe des Christentums überschritten hat, welche vom 2. Jahrh. an sich ausgestaltet hat und im besonderen als die katholische Stufe des Christentums bezeichnet wird. 24. Die Eigentümlichkeit des kirchlichen Protestantismus d. h. desjenigen, was in den Richtungen Luthers, Zwinglis und Calvins gemeinsam ist, gegenüber dem lateinischen Katholizismus kann unter Voraussetzung der gemeinsamen Merkmale des abendländischen Christentums nur in drei Beziehungen ausgedrückt werden. Das ist der Inhalt des Lebensideales, ferner die Schätzung dessen, was an der christlichen Gemeinschaft die Hauptsache ist, endlich die Beurteilung des Staates im Verhältnis zu der religiösen und sittlichen Gemeinschaft am Christentum. 38. Wenn die Reformation des 16. Jahrh. kein Ideal des christlichen Lebens aufzeigte, dann würde man in großer Verlegenheit sein, ihr eine epochemachende Bedeutung und ein dauerndes Recht gegen die katholische Art und Weise des Christentums zu sichern. 38. Also in dem Lebensideal unserer Reformation stehen der Glaube an Gottes Vorsehung nebst dem Gebet und die Schätzung der weltlichen Berufe als des Ortes für die Übung der Liebe gegen die Menschen in gegenseitiger Wechselbeziehung. Diese Deutung des weltlichen Berufes ist nun ebenfalls ein spezifischer Grundsatz des Protestantismus; sie ist der praktische Ausdruck dafür, daß das Christentum nicht als weltflüchtig, sondern als welterfüllend und weltdurchdringend aufgefaßt wird. Diese Bedeutung und Wirkung wohnt dem Grundsatze bei, obgleich er von der Reformation nicht systematisch begründet und abgeleitet ist. 41. Allein im Protestantismus gilt die gemeinsame Rechtsordnung der Kirche unbedingt nur als das Mittel für die Gemeinsamkeit der religiösen Tätigkeit oder diese wird stets dahin beurteilt, daß sie über den Rahmen der Rechtsordnung hinausgeht und niemals von derselben gedeckt wird. 44. Im Sinne des Protestantismus ist der Staat als die Rechtsordnung des menschlichen Handelns ein Gut, welches als solches von Gott gewährleistet ist: allerdings geringeren Wertes als die religiöse Gemeinschaft im Christentum, aber an sich eine Stufe derselben. 44.

Dr. M. Luther. Festrede. 1883. Die Reformation Luthers ist aus dem Schoße der mittelalterlichen Kirche nicht so entbunden worden, wie Athene gepanzert und gewaffnet aus dem Haupte des Zeus hervortrat. 13. Die reformatorischen Ideen sind in den theologischen Büchern Luthers und Melanchthons selbst mehr verdeckt als offenbar. 14. Demgemäß könnte man sogar den Zweifel erheben, ob diese verdeckte Gedankenreihe überhaupt für den Kern der Sache zu halten sei. Ich lehne diesen Zweifel mit Zuversicht ab. 15. Die Aufklärung ist nicht einfach fundamentaler Abfall vom Christentum. Die religiöse Motivierung, in welcher dieselbe vor 150 Jahren aufgetreten ist, schließt auch ein positives Verhältnis zu Luthers Grundgedanken in sich. 18. Ich möchte behaupten, daß der Protestantismus bisher aus der Epoche seiner Kinderkrankheiten nicht herausgetreten ist und daß sein selbständiger Gang beginnt, wenn aus der durchschlagenden Erkenntnis seines praktischen Grundgedankens die Theologie geformt, der kirchliche Unterricht befruchtet, das sittliche Gemeingefühl gestärkt und die politische Entschlossenheit für die Durchführung geistiger Güter gewonnen wird. 23.

M. Herrmann (1846—1922): Die Metaphysik in der Theologie. 1876. Eine richtige Erkenntnistheorie wird voraussichtlich die schrankenlose Ausdehnung der mechanischen Weltauffassung über das im Raum Erscheinende immer mehr bestätigen. 5. Überall, wo wirkliche Religion vorhanden ist, wird sich ihr Grundcharakter nicht verleugnen. Am klarsten tritt derselbe im Christentum hervor, welches jenen Widerspruch des persönlichen Geistes mit der Natur vollständig aufhebt, indem es die völlige Überweltlichkeit des höchsten Gutes mit dem Gedanken des allmächtigen Gottes als des Vaters verbindet. Ist dem nun aber so, so liegt auf der Hand, wie verschieden unsere Stellung zur Welt ist, wenn wir in metaphysischer Arbeit begriffen sind und wenn wir uns in religiöser Weltanschauung bewegen. Bei jener fragen wir danach, in welchen allgemeinen Formen alles Sein und Geschehen widerspruchsfrei vorgestellt werden könne. Für die Richtigkeit jener Vorstellungen kommt es gar nicht in Betracht, in welchem Verhältnis die Dinge zu den Zielen unseres Willens, zu unserem Wohl und Wehe stehen. Umgekehrt kommt in der religiösen Weltanschauung hierauf alles an, während jene metaphysischen Fragen gleichgültig sind. 8. Für die Erschwerung oder Erleichterung der religiösen Aufgabe macht es gar nichts aus, ob die dogmatische Metaphysik, welcher der Christ folgt, materialistisch oder idealistisch gerichtet ist. 17.

Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Eine Grundlegung der systematischen Theologie. 1879.

Was die erkenntnistheoretischen Erörterungen betrifft, von welchen ich ausgegangen bin, so habe ich mich dabei an Kant angeschlossen, in dessen Trennung der theoretischen Erkenntnis von der sittlich bedingten Überzeugung ich den Freibrief für die aus den Fesseln philosophischer Weltanschauung erlöste Theologie erblicke. IX. Es gibt eine gemeinsame theologische wie philosophische Aufgabe: die Scheidung der praktisch bedingten Überzeugungen, in deren Bereiche die eigentlich theologischen Probleme liegen, von dem Gebiete des theoretischen Erkennens. IX. Wir haben den Vorwurf, daß wir die Einheit im geistigen Leben des Christen bedrohen, nicht zu fürchten. Es kommt nur darauf an, wo man den Quell dieser Einheit sucht, ob in der Funktion des objektiven Erkennens oder in dem subjektiven, durch die Anschauung eines höchsten Gutes bestimmten Leben der konkreten Person. Das letztere geschieht im Christentum. Es läßt, wie jede wirkliche Religion, den Menschen, der nach einer Welteinheit fragt, die Antwort innerhalb der Voraussetzungen suchen, innerhalb deren auch die Frage allein einen Sinn hat, in der geschichtlichen Situation, in welcher er als lebendige Person sein Leben führt. Und die Antwort, welche das Christentum finden läßt, darf beanspruchen, eine definitive zu sein, wegen des inneren Zusammenhanges der christlichen Offenbarung mit dem absoluten sittlichen Ideal, welches an jeder Person seine Allgemeingültigkeit erweist. 246. Darin besteht die Verbindung der Theologie mit den übrigen Wissenschaften, daß diese die Selbstgewißheit der Person zu ihrer praktischen Voraussetzung haben, und daß die Theologie berufen ist, den Grund dieser praktischen Voraussetzungen aufzuzeigen. 359.

Der Verkehr des Christen mit Gott. Im Anschluß an Luther dargestellt. 1. Aufl. 1886. 4. Aufl. 1903. 7. Aufl. 1921. (zitiert nach der vierten). Das persönliche Christentum ist ein durch Christus vermittelter Verkehr der Seele mit dem lebendigen Gott. Darunter ist in der Tat alles befaßt, was zu dem eigentümlichen Leben der Christenheit gehört: die Offenbarung und der Glaube, die Sinnesänderung und der Trost der Vergebung, die Freude des Glaubens und der Dienst der Liebe, das Alleinsein mit Gott und das Leben in der Gemeinschaft. Das alles ist nur dann wahrhaft christlich, wenn es als ein durch Christus vermittelter Verkehr mit dem lebendigen Gott erlebt wird. 7. Wir scheiden uns von dem alten theologischen Verfahren in folgenden Sätzen. Erstens die objektive Macht, welche den immerwährenden Grund der religiösen Erlebnisse eines Christen bildet, ist nicht die irgendwie erreichte Summe der Glaubensgedanken, sondern der Mensch Jesus. Zweitens die Glaubensgedanken entstehen in uns

innerhalb des Verkehrs mit Gott, zu dem uns die persönliche Macht Jesu erhebt. Drittens nicht der Besitz irgendeiner etwa durch die hl. Schrift vorgeschriebenen Summe solcher Gedanken macht einen Christen aus, sondern die Fähigkeit, sie zu erzeugen und als die vom eigenen Bewußtsein erfaßte Wahrheit zu sagen. 39. Wenn wir uns von Luther führen lassen wollen, so müssen wir das Christentum Luthers von der Theologie Luthers unterscheiden, die von jenen katholischen Voraussetzungen aus entworfen ist. 41. Unsere Gewißheit über Gott kann sich an vielen anderen Erlebnissen entzünden, aber ihren festesten Grund hat sie schließlich in dem Faktum, daß wir in dem geschichtlichen Bereiche, dem wir selbst angehören, den Menschen Jesus als etwas zweifellos Wirkliches antreffen. 49. Deshalb kann sich uns nur ein Gott offenbaren, der sich uns in unserem sittlichen Kampf als die Macht erweist, der wir innerlich wirklich unterworfen werden. Das gewährt uns die Offenbarung in Jesus Christus. 52. Wenn uns Christen die Person Jesu so sicher ist, daß wir in ihr den Grund unseres Glaubens, die uns gegenwärtige Offenbarung Gottes sehen, so wird diese Überzeugung durch ein historisches Urteil nicht begründet. 59. Nur in der Gemeinde konnte sich ein Bild des inneren Lebens Jesu erhalten. Aber auch das Verständnis dieses Bildes wird uns nur dadurch erschlossen, daß wir mit Menschen zusammentreffen, an denen es seine Wirkung getan hat. Wir bedürfen des Verkehrs mit Christen, damit uns in dem in der Gemeinde erhaltenen Bilde Jesu das innere Leben hervortrete, das ihm zugrunde liegt . . . Trotzdem ist es nun gerade das am schwersten Faßbare an der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu, was uns von der Überlieferung frei werden läßt, weil es sich uns schließlich selbst als etwas gegenwärtig an uns Wirksames aufdrängt . . . Wir gehen zwar von der Überlieferung aus; aber die Tatsache, die sie uns darbietet, haben wir erst dann erfaßt, wenn wir an der Bereicherung unseres eigenen inneren Lebens der Berührung mit dem Lebendigen inne geworden sind. 61. Das einzige, was uns aus den Evangelien als eine uns überwältigende und jeden Zweifel ausschließende Wirklichkeit entgegentreten kann, ist gerade das Zarteste, das innere Leben Jesu selbst. Nur sofern wir selbst nach einem rechtschaffenen Inhalt unseres inneren Lebens verlangen, können wir die Kraft und Fülle dieser Seele wahrnehmen. 62. In diesem Vertrauen zu seiner Person und seiner Sache ist der Gedanke einer Macht über die Dinge enthalten, die dafür sorgen muß, daß der Jesus, der in der Welt untergegangen ist, den Sieg über die Welt behält. Der Gedanke einer solchen Macht haftet aber so fest in uns wie der Eindruck der Person Jesu, der uns überwältigt hat . . . Die Erschütterung, in die uns die

Lebendigkeit des Guten in seiner Person versetzte, das Gericht über uns, das wir dabei erfuhren, erscheint uns sofort als eine Machtwirkung des Gottes, dessen wir uns bewußt geworden sind. 80. Es sind zwei objektive Gründe, auf die das Bewußtsein des Christen, daß Gott mit ihm verkehre, sich stützt. Erstens die geschichtliche Tatsache der Person Jesu. Diese Tatsache haben wir als einen Bestandteil unserer eigenen Wirklichkeit erfaßt und haben ihre Gewalt empfunden . . . Zweitens das Bewußtsein davon, daß die sittlichen Forderungen uns selbst beanspruchen. Wir erfahren, daß in dem Gott, dessen Wirken auf uns in keinem anderen Erlebnis so deutlich wird, wie in der Macht der Person Jesu über uns, die sittlichen Gedanken, die uns im Innersten bezwingen, persönliches Leben gewinnen. 85. Es ist sinnlos, den Menschen zu sagen, wenn ihr durch Christus erlöst werden wollt, müßt ihr an seine Gottheit glauben. Es muß vielmehr heißen: wenn ihr durch Christus erlöst werden wollt, so müßt ihr an der Tatsache seiner Person erfahren, daß Gott mit euch verkehrt. 103. Es wird jeder, der mit dem Werke Jesu etwas anzufangen weiß, vor allem den Eindruck davontragen, daß die göttliche Sündenvergebung nicht etwas Selbstverständliches, sondern höchst Wunderbares ist. 108. So entsteht in dem, was Christus an uns wirkt, die Vorstellung von einer Person, die nur in dem Bekenntnis zu seiner Gottheit richtig ausgedrückt werden kann. Indem uns Jesus als der göttliche Akt der Sündenvergebung oder als die Kundgebung, durch die Gott mit uns in Verkehr tritt, verständlich wird, erkennen wir in seiner menschlichen Erscheinung Gott selbst, der uns zu sich heranzieht. In dem, was Jesus uns antut, erfassen wir den auf uns gerichteten Ausdruck der Gesinnung Gottes, oder Gott selbst als auf uns wirkenden persönlichen Geist. 117 u. 118. Der evangelische Christ muß in Christus nicht etwa eine göttliche Substanz gefunden haben, sondern den lebendig wirksamen, die überwältigende Macht seines Innern kundgebenden Willen des persönlichen Gottes. 146. Es versteht sich von selbst, daß man die Gottheit Jesu nur dahin auslegen kann, daß Sinn und Wille des ewigen Gottes uns in dem geschichtlich wirksamen Willen dieses Menschen entgegentritt. 147. Das wollen wir gar nicht leugnen, daß unsere Vorstellung von der Gottheit Christi eine andere ist als die des Dogmas. 148. Von einem Verkehr mit dem erhöhten Christus kann zwar keine Rede sein. 242. Der Gläubige muß sich eingestehen, daß der erhöhte Christus ihm noch verborgen ist. 243.

Christlich-protestantische Dogmatik in „Kultur der Gegenwart". Teil I. Abteil. IV_2. 2. Aufl. 1909. Nicht in den Gedanken des Glaubens können wir einig sein, wohl aber in dem Verständnis des Glaubens selbst. Wir müssen uns alle in der Er-

kenntnis zusammenfinden, daß das wirklich religiöse Bedürfnis, das ernsthafte Verlangen nach Offenbarung Gottes sich nur in dem Streben nach Wahrhaftigkeit des inneren Lebens in der Besinnung auf unser wichtigstes Erlebnis äußern kann. 166. Unser menschliches Leben ist immer ein Leben in menschlicher Gemeinschaft oder Geschichte. 167. Innerhalb des geschichtlichen Bereiches, in dem wir selbst stehen, können wir den Menschen auffordern, sich darauf zu besinnen, ob nicht auch er in der Tatsache der Person Jesu der geistigen Macht begegnet, die allein in der Welt die wunderbare Gewalt hat, sich die Geister in reinem Vertrauen zu unterwerfen. In dem grenzenlosen Vertrauen zu seiner Güte wird sein Glaube an Gott unser Glaube. Wir merken, daß uns dabei nicht etwas uns Fremdes aufgenötigt wird, sondern daß eine Überzeugung, die in uns selber hervordrang, von den Schranken unserer Schwachheit befreit wird. 169. Dieses Verständnis der Offenbarung Gottes und der Religion macht die reine oder die normative Lehre eines evangelischen Christentums aus, dem die Zuversicht zu Gott wirklich das Heil bedeutet. Darüber hinaus soll die Dogmatik freilich, wie bisher, das Leben des Glaubens in seinen Gedanken zur Anschauung bringen. Aber sie muß nicht nur darauf verzichten, diese Gedanken in der von ihr gebotenen Form für normative auszugeben, sondern auch darauf, sie als ein wohlausgeglichenes System zur Darstellung zu bringen. 171. Wir können gar nicht anders als für die Darstellung des Glaubens seine ausdrücklichste Erscheinung in der heiligen Schrift aufsuchen. 173.

Ethik. 5. Aufl. 1913 (Neudruck 1921). Von der Wissenschaft der Ethik ist zu verlangen, daß sie den Begriff des Guten, unabhängig von jeder religiösen Autorität, als eine Erkenntnis feststellt, die jedem ernsthaft wollenden Menschen bewiesen werden kann. Eine Ethik, die sich christlich nennen will, muß ebenso im Namen der Religion wie im Namen der Wissenschaft die Selbständigkeit der sittlichen Erkenntnis fordern und vertreten. 2. Um den christlichen Glauben und die geistigen Vorgänge, in denen er sich entfaltet, zu verstehen, muß man von dem Verständnis des Sittlichen ausgehen. 6. Der Gegenstand der Ethik ist nicht ein in der Geschichte Vergangenes, sondern der gegenwärtige Grund alles geschichtlichen Lebens. . . . Ihr Erkenntnismittel ist die einfache Besinnung auf den Inhalt des Vorganges, worin wir unseren Verkehr mit anderen Menschen zu einer Geschichte gestalten. 9. Die Geschichte als die gewollte Wirklichkeit des Menschlichen wird von der Natur als der nachweisbaren Wirklichkeit der Dinge unterschieden. 11. Unter Sittlichkeit verstehen wir ein Verhalten, worin das menschliche Leben über seine von der Natur gegebene Art hinauskommen und eine

andere Art des Lebens gewinnen soll. 12. Die Sittlichkeit soll Geschichte schaffen. 14. Alle Auffassungen des Sittlichen treffen daher schließlich in dem Gedanken zusammen, daß sittlich oder gut die innere Sammlung in einer Gesinnung ist, die wir als die unveränderliche Art unseres Wollens denken können und denken müssen. 21. Wir halten nur den Menschen für vertrauenswürdig, von dem wir glauben, daß er einem unbedingten Willen gehorcht; aber wir fassen den Mut des Vertrauens nur dann, wenn wir uns denselben Gehorsam vornehmen. 42. Wir schließen uns damit an die kantische Begründung der Ethik an. 43. Die Herrschaft des sittlichen Gesetzes im Menschen hat eine doppelte Wirkung. Erstens entsteht auf solche Weise wahrhaftige geistige Gemeinschaft unter den Menschen. . . . Zweitens erreicht der einzelne Mensch darin eine innere Haltung, in der er wirklich eigenes, von allen anderen unabhängiges Wollen betätigt. 51. Die wirkliche geistige Gemeinschaft der Menschen und diese im Herzen gegründete innere Selbständigkeit der einzelnen muß ohne Zweifel daraus folgen, wenn das in eigener freier Einsicht erkannte unbedingt Notwendige von uns gewollt wird. In zwei Forderungen können wir also immer das sittliche Gesetz uns vorhalten: wir sollen unbedingt wahrhaftige geistige Gemeinschaft mit anderen wollen und wir sollen dadurch selbst innerlich selbständig sein. Geistige Gemeinschaft unter den Menschen und geistige Selbständigkeit der einzelnen, das ist das, was wir als von dem sittlichen Gesetze vorgeschrieben, unabhängig von den besonderen Erfahrungen des Momentes erkennen können. 51. Jeder Mensch kann die Frage nach dem Inhalt des sittlichen Gebotes aus sich selbst erledigen. 52. Jeder Versuch, einen freien Willen als etwas Wirkliches vorzustellen, führt auf unlösbare Widersprüche. . . . Wir behaupten damit also ein Wirkliches, das von der nachweisbaren Wirklichkeit der Dinge, von dieser Welt unterschieden werden muß. 76. Die träge Lust am Natürlichen ist die Grundform des Bösen. 82. Die biblische Religion können wir nicht haben ohne die bittere Erkenntnis der Macht des Bösen in uns selbst. Denn sie ist eine eigentümliche Art der Befreiung von der Sünde. 91. Die innere Befreiung des Menschen ist die Religion. 93. Die Umwandlung solcher Menschen in kraftvolle und freudige Wesen ist das Christentum. 95. Die Menschen, die Jesus zu dem lebendigen Gott gebracht hat, empfangen durch ihn die Kraft das Gute zu tun. 153. Die Forderungen Jesu legen seinen Jüngern nichts ihnen Fremdes auf; sie setzen nur in volles Licht, was in solchen Menschen selbst bereits vorhanden ist und klar werden will. 154. Indem wir an Gott glauben, befolgen wir unsere Pflicht als göttliches Gebot. 156. Die Gesinnung, die uns erfüllen soll,

ist reine Hingabe an Gott in sittlicher Selbständigkeit. Diesem Ideal hat Jesus eine Stätte in der Welt bereitet. 169. Sozialethik: Die Aufgabe der Ethik ist nicht, die aus der Arbeit früherer Geschlechter hervorgegangenen Gestaltungen zu klassifizieren und darzustellen. Denn das sittliche Interesse haftet nicht an dem Gewordenen, sondern an dem, was werden soll, an den sittlichen Aufgaben. Wir wollen nicht ein System von Gütern anschauen, sondern den sittlichen Willen in seiner Arbeit, wie er das natürliche Leben der Menschen für ein höheres verwertet. 182. Steht die Kulturarbeit im Dienst des sittlichen Endzweckes persönlicher Gemeinschaft, so ist sie für uns ein Gottesdienst. 197. Wir dürfen an der Kulturarbeit nur mit Zurückhaltung und unter bestimmten Bedingungen teilnehmen. 198. Es gibt keine Erzeugnisse der Kulturarbeit, die einen selbständigen sittlichen Wert beanspruchen dürfen. 212.

W. Bender (1845—1901):[1]) Das Wesen der Religion 1886. Die Religion will nicht mehr sein als sie sein kann: eine freie Form des menschlichen Idealismus, der die höchsten Ziele und Interessen, welche das Leben in der Welt für uns herausstellt, wahren, hüten und mehren will, indem er ihre Vollendung in die Hand der Gottheit legt, wo er sich außerstande sieht, sie mit eigener Hand unter den Hemmnissen des Daseins durchzusetzen. Was in der Welt dem Menschen seine Ideale enthüllt und fördert — das ist ihm die Offenbarung der Gottheit. Aber wie diese Offenbarung in der Welt erfolgt, so ist sie auch selbst bedingt durch die Gesetze und durch die Grenzen, welche allem weltlichen Dasein nach dem Willen Gottes — wie wir glauben — aufgelegt und gesteckt sind. 336. Das Lebensideal, welches den Menschen aus der Gesamtheit seiner Tätigkeiten in der Welt erwächst und dessen volle Verwirklichung am Weltübel zu scheitern droht — das Lebensideal ist tatsächlich das organische Religionsprinzip. Die verschiedene Auffassung des Lebensideales bedingt die Verschiedenheit der religiösen Systeme, es bestimmt nicht weniger den Inhalt der Offenbarungen, auf welche die Religionen sich berufen, wie die Erlösung, welche sie darbieten oder für die Zukunft verheißen. 337. Die christliche Offenbarung muß der Form nach ebenso vorgestellt werden, wie die allgemeine Offenbarung, nur daß sie durch ihren ethisch-religiösen Inhalt sie überragt. Auch in der Geschichte Christi darf nur dasjenige als Heilsoffenbarung anerkannt werden, was in einem nachweisbaren, bleibenden, allgemeinen Zusammenhang mit der ethisch-religiösen Entwicklung der Menschheit gebracht werden kann, während die wunderhafte Form, in welcher sich die ganze alte Welt die Offenbarung vorstellt, für uns nur

[1]) Cf. PRE³. B. 23.

noch den Wert einer symbolischen Bezeichnung des Modus der Offenbarung, die ihrem innersten Wesen nach Rätsel bleibt, beanspruchen darf. 317.

Julius Kaftan (geb. 1849): Die Wahrheit der christlichen Religion 1888. Der Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens ließe sich auch in der Weise führen, daß dabei der Glaubenscharakter der christlichen Erkenntnis erhalten bliebe. Es würde zu dem Ende allererst gezeigt werden müssen, daß es überhaupt nicht Sache der objektiven theoretischen Erkenntnis ist, die letzten und höchsten Fragen nach Ursache und Zweck der Welt zu beantworten, daß dazu vielmehr ein durch eine praktische Idee normierter Glaube gehört. Weiter würde es sich um den Beweis handeln, daß gerade die christliche Idee vom Gottesreich den Forderungen der Vernunft an ein oberstes Prinzip des Weltverständnisses entspricht und daß deshalb der durch diese Idee beherrschte christliche Glaube als praktischer Vernunftglaube allgemein zu gelten beanspruchen darf. Der letzte Schritt zum Ziel würde endlich in dem Nachweis bestehen, daß der christliche Glaube sich allererst dadurch als objektive Wahrheit bewährt, daß er auf eine göttliche Offenbarung in der Geschichte gegründet ist. Mit anderen Worten: der Beweis für die Wahrheit des Christentums würde sich zum Beweis für die Vernünftigkeit und Allgemeingültigkeit des christlichen Offenbarungsglaubens gestalten. 14. Aus einer geschichtlichen Betrachtung, welche Entstehung, Entwicklung und Zersetzung des Dogmas vorführt, wird sich entnehmen lassen, daß die Gegenwirkungen gegen die Methode des Dogmas, wie sie seit Kant ein Ferment unserer theologischen Arbeit bilden, nicht eine vorübergehende Störung einer bei alledem keim- und triebkräftigen Entwicklung sind, sondern der Erkenntnis entspringen, daß die Theologie, welcher das Dogma seinen Ursprung verdankt, als ein abgeschlossenes Ganzes geschichtlicher Entwicklung hinter uns liegt, daß es wirklich ein relativ neues zu pflügen gilt, und daß die protestantische Theologie, indem sie das versucht, sich damit nur der Aufgabe unterzieht, welche ihr durch die Reformation gestellt ist. 18. — Es soll sich darum handeln zu beweisen, daß nur die christliche Idee vom Reiche Gottes als dem höchsten Gut der Menschheit den Anforderungen entspricht, welche an die wahre, vernünftige, allgemein gültige Idee vom höchsten Gut gestellt werden müssen. 506.

Fragen wir, was denn das für ein höchstes Gut ist, für welches die in der Geschichte erkennbare Vernunft des Menschen zeugt, so lautet die erste Antwort dahin, daß ein solches höchstes Gut in der Welt nicht zu finden ist. 509. Soll es ein solches geben, so muß es

als überweltliches d. h. im Sinne der Religion gedacht und gesucht werden: als Teilnahme an einem Leben, das nicht von der Welt ist, als Teilnahme am Leben Gottes. 514. Allerdings muß demnach die vernünftige Idee vom höchsten Gut im Sinne der Religion gefaßt werden, eine einseitig religiöse Fassung derselben ist jedoch verfehlt. Aber nicht bloß dies negative Resultat ergibt sich, es folgt nicht minder eine positive Forderung, welche dahin lautet: das höchste Gut muß so gedacht werden, daß es als Produkt der geschichtlichen Entwicklung, die Geschichte des menschlichen Geschlechts in der Welt als das positive Mittel seiner Verwirklichung verständlich wird. Diese Forderung ist aber nur dann erfüllt, wenn das höchste Gut als ein sittliches Gut gedacht wird. Das ist die zweite Antwort auf unsere Frage. Zu dem Ende muß aber allererst gezeigt werden, daß die sittliche Entwicklung den Kern der Geschichte bildet. 519. Die gemeinsamen Tendenzen aller sittlichen Ideale lassen sich so bezeichnen, daß vor allem die Unterordnung des eigenen Wohls unter das Wohl anderer beziehungsweise das Gesamtwohl überall das ist, was moralischen Beifall hervorruft, und daß außerdem die Überwältigung durch den momentanen sinnlichen Trieb wenigstens in einigen ihrer Formen überall getadelt wird. 526. Die vernünftige Idee vom höchsten Gut, welche wir suchen, ist mithin diejenige, die den religiösen und den sittlichen Gesichtspunkt aufs engste miteinander verbindet. Eine solche Idee ist aber die christliche Idee vom überweltlichen Gottesreich, welches das Reich der sittlichen Gerechtigkeit auf Erden zu seinem innerweltlichen Korrelat hat. Was bis jetzt erörtert wurde, darf daher als der erste Schritt auf unserem Weg zum Beweis für die Vernünftigkeit dieser Idee und damit des christlichen Glaubens gelten. Der ganze Beweis ist es noch nicht. Es muß nun weiter gezeigt werden, daß es gerade diese Idee und sie allein ist, welche nicht bloß ihrem allgemeinen Charakter nach, sondern in ihrer ganz bestimmten konkreten Gestalt den Forderungen der Vernunft entspricht. Zum Ausgangspunkt dieses weiteren Nachweises soll uns die Stellung dienen, welche das christlich-sittliche Ideal in der Geschichte einnimmt, daß es nämlich das höchste ist, welches die Geschichte kennt, dasjenige, in dem die allen sittlichen Idealen gemeinsame Tendenz zur Vollendung kommt. 537. Aus dem allen folgern wir nun, daß die christliche Idee vom Gottesreich die vernünftige Idee vom höchsten Gut ist. Sie ist es nicht bloß, weil sie überhaupt den religiösen und den sittlichen Gedanken miteinander verbindet, sondern vor allem auch wegen der Art und Weise, in welcher sie beides vereinigt. Kurz gesagt, bringt die christliche Religion, welche in dieser Idee ihren Mittelpunkt hat, die sittliche Entwicklung der Menschheit zum Abschluß, indem sie das

religiöse Bedürfnis derselben befriedigt. 545. Was bisher bewiesen ist, beschränkt sich nun aber genau besehn auf den Satz, daß die christliche Idee vom Reich Gottes die vernünftige und allgemein gültige Idee vom höchsten Gut ist. Über die Wirklichkeit, über das Vorhandensein eines solchen Gottesreiches ist noch nichts entschieden. 547. Das Vorhandensein eines solchen Gottesreiches ist ein Postulat der Vernunft. Denn darin liegt beides, daß es — angenommen einen vernünftigen Sinn in der Geschichte der Menschheit — ein solches Reich geben muß, daß aber mit entscheidenden Gründen über das Dasein desselben bis jetzt noch nichts ausgemacht worden ist. Der Ausdruck ist von Kant entlehnt. 548. Und aus diesem Postulat erhebt sich das andere Postulat einer geschichtlichen Gottesoffenbarung, welche das überweltliche Gottesreich zum Inhalt hat. Das kann aber nur durch eine göttliche Offenbarung geschehen sein, ein anderer Weg ist überhaupt nicht möglich. Kein Verstand, keine Vernunft führt durch bloße Schlußfolgerung aus den gegebenen Tatsachen zur Versicherung über eine Tatsache, welche an und für sich nicht zu dieser Welt gehört. 549. So weit geht die hypothetische Schlußfolgerung. Ob es eine solche Offenbarung wirklich gibt oder nicht, ob die Argumentation auf eine solche ihren sie bestätigenden Abschluß erreicht, darüber kann nur die Wirklichkeit, die Geschichte selbst belehren. 550. Der christliche Glaube ruht auf der Offenbarung Gottes in der Geschichte, welche ihre Vollendung in Christo erreicht. Er schließt deshalb eine Behauptung über geschichtliche Dinge ein, insbesondere über das geschichtliche Personleben Jesu Christi. 565. Dieser Fall — daß geschichtliche Argumentationen an dem Glauben irre machen, der sich in allen Lebenserfahrungen erprobt — wird nicht eintreten, da sich die belastende Argumentation der Natur der Sache nach nie zu einer zwingenden gestalten läßt, und die innere Gewißheit des Glaubens selbst als entscheidender Zeuge gegen ihre Richtigkeit auftritt. 566.

Dogmatik 7. und 8. Aufl. 1920 (zitiert nach der 3. und 4. Aufl. 1901). Die Dogmatik ist die Wissenschaft von der christlichen Wahrheit, die auf Grund der göttlichen Offenbarung in der Kirche geglaubt und bekannt wird. 1. Der Glaube ist ein Erkennen von besonderer Art, nämlich ein praktisch bedingtes. Das Erkennen im Zusammenhang der Religion folgt anderen Gesetzen als die theoretische Welterklärung der Wissenschaft. 13. Diese Erkenntnis des christlichen Glaubens wird nach Form und Inhalt bestimmt durch die praktischen Grundideen der göttlichen Offenbarung und christlichen Religion (Reich Gottes, Versöhnung). 24. Der Glaubenserkenntnis liegt nicht die objektive Auffassung des Wirklichen und die denkende Verarbeitung

solcher Eindrücke zugrunde, sondern ein inneres persönliches Erfahren und Erleben von eigentümlicher Art. 29. Nicht objektive Auffassung der Welt und denkende Verarbeitung der so gewonnenen Eindrücke, sondern eine in Werturteilen verlaufende innere Erfahrung liegt ihr zugrunde. 32. Offenbarung ist eine von Gott ausgehende Wirkung, die zur Befriedigung des praktischen Verlangens dient, darin und damit zugleich eine Kundmachung des göttlichen Willens und Wesens enthält. Die Offenbarung ist stets eine Kundmachung Gottes mit Bezug auf das Wohl und Wehe, zuhöchst auf die Beseligung der Menschen. 38. Einbegriffen in die Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist die Geschichte eines Volkes, deren Summe er zieht, und die in Beziehung auf ihn auch für die christliche Gemeinde bleibende Bedeutung behält. Einbegriffen ist vor allem die durch den Geist gewirkte Verkündigung der ältesten Zeugen, durch welche allein er selbst, seine Person, der Nachwelt zugänglich ist, Glauben wirkt und so zur Gemeinschaft des göttlichen Geistes führt. 42. Die h. Schrift ist das alleinige und eigentliche Erkenntnisprinzip der christlichen Dogmatik, weil sie die einzig authentische Urkunde der geschichtlichen Gottesoffenbarung ist, aus deren Aneignung durch den Glauben die christliche Erkenntnis erwächst, welche die Dogmatik darzustellen hat. Die Durchführung dieses Prinzips verlangt, daß das geschichtliche Verständnis der Schrift der Dogmatik zugrunde gelegt, Aneignung und Verwertung des Schriftinhaltes aber durch den Glauben, d. h. durch die praktischen Grundideen der göttlichen Offenbarung und der christlichen Religion (Versöhnung, Reich Gottes) bestimmt wird. 48. Wir setzen den Begriff der Offenbarung als einen in der Geschichte vollzogenen an die Stelle des Inspirationsbegriffes. 56. Der Satz, daß Gott das Absolute ist, bezeichnet das Schema der Gotteserkenntnis in der christlichen wie in jeder geistigen Religion. Er bedeutet, daß wir unter Gott das absolute Ziel alles menschlichen Strebens und die absolute Macht über alles Wirkliche verstehen. 166. Gott wird im christlichen Glauben erkannt als überweltlicher persönlicher Geist. 172. Liebe, Heiligkeit und Allmacht sind die Grundeigenschaften Gottes. 184. Die Wahrheiten, die wir in dieser Form vergegenwärtigen, sind die, daß es der geschichtliche Herr und Heiland ist, durch den wir Gott erkennen, und daß es die in der Geschichte sich vollziehende Mitteilung des Geistes ist, in der wir Gottes gewiß und froh werden. 228. Die Sache ist die, daß wir an diesem Punkt eine doppelte Betrachtung nicht vermeiden können. In der einen bildet das ewige und unveränderliche Wesen Gottes den leitenden Gesichtspunkt. In ihr fassen wir Jesus Christus und den in der Gemeinde waltenden Geist mit Gott zusammen und bekennen, daß

der Gott unseres Glaubens der Dreieinige ist. . . . In der anderen Betrachtung ist das geschichtliche Werden der leitende Gesichtspunkt, in ihr erscheint die Offenbarung durch den Sohn als ein zeitliches Ereignis unserer Geschichte und die Mitteilung durch den Geist als das geschichtliche Ergebnis der Offenbarung. Die beiden Betrachtungen decken sich nun nicht ohne weiteres. 229. Das Wesen und Leben der Menschen, des Einzelnen wie der Gesamtheit, ist seiner Natur nach sündig, da es von Gottes Gebot nichts weiß, sondern im Widerspruch mit dem göttlichen Willen vom Gesetz der Sünde, das eigene Ich, seine Lust und seine Ehre zu suchen, durchwaltet und beherrscht wird. 320. Die Möglichkeit des Bösen ist ein notwendiges Element des göttlichen Weltplanes, weil dieser nur durch eine wesentlich sittliche Entwicklung realisiert werden kann, aber als Wirklichkeit hat das Böse seinen Ursprung nicht in Gott, sondern in dem freien Willen des Menschen. 352 Die Christologie ist nichts anderes und kann nichts anderes sein als die Lehre von Christi Gottheit. 148. Die nähere Bestimmung des Satzes von der Gottheit Jesu Christi lautet in der evangelischen Erkenntnis dahin, daß er die vollkommene Offenbarung Gottes ist, er in seinem Personleben die Offenbarung Gottes, er selbst daher Gott geoffenbart im Fleisch, in der menschlichen Geschichte. 420. In dem Offenbarungsglauben liegt aber zugleich ausgesprochen der Ursprung Jesu aus Gott, denn wenn er nicht aus Gott ist, kann er nicht der sein, in dem Gott sich uns offenbart und mitteilt. Der evangelische Heilsglaube enthält jedoch nicht den Antrieb, diesen Satz näher auszuführen und das Geheimnis zu entschleiern, und damit das Heil selbst festzustellen. Es verhält sich mit diesem Gedanken im Zusammenhang des evangelischen Glaubens wie mit einem unbetonten Satz in einem Satzgefüge. Er kann nicht fehlen, ohne daß das Satzgefüge seinen Sinn verliert, er ist also notwendig und unentbehrlich. Doch verweilt die Aufmerksamkeit nicht dabei, die Gedanken, die in den Sätzen ausgesprochen sind, werden auch ohnedies geistig angeeignet. So ist der Satz vom Ursprunge Jesu aus Gott unentbehrlich, aber im Glauben als solcher nicht der sich aufdrängende Gegenstand des Nachdenkens. 426. In seinem Verhältnis zu Gott ist er nur Gott offenbar, für uns bleibt es bei der Tatsache, daß er mit Gott eins ist, und daß diese Einheit mit Gott der verborgene Quell ist, aus dem sein ganzes Leben und Wirken entspringt. 432. Jesus ist seiner Gottheit nach von Ewigkeit in Gott. . . . Ist nun hierin der Präexistenzgedanke eingeschlossen oder nicht? . . . Man kann den Präexistenzgedanken aber weder einfach verneinen noch bejahen . . . Die Grenze, die unserm Denken gezogen ist, wird damit überschritten. 446 u. 447. Es bleibt daher nur übrig

zu formulieren: Jesus ist seiner Gottheit nach von Ewigkeit in Gott — und den Präexistenzgedanken als den sinnlichen Ausdruck hierfür zuzulassen, ihn aber streng in den damit gegebenen Grenzen festzuhalten. 448. — Philosophie des Protestantismus. Eine Apologetik des evangelischen Glaubens. 1917. Eine neue, dem Protestantismus entsprechende Apologetik bedeutet eine neue Fassung der Einheit des Geistes an Stelle der alten, die im Intellektualismus verankert ist. Eine neue Einheit des Geistes wieder ist nichts anderes als ein neuer Entwurf der Philosophie. Die wiederum kann und darf nicht ein kunstvoll ersonnenes Gedankengebilde eines Einzelnen sein, sondern muß aus der gesamten Entwicklung des Geistes seit den Tagen der Reformation herauswachsen. Die Marksteine sind der neue Glaube, den wir der Reformation verdanken, die neue (empirische) Wissenschaft, die sich kraft innerer Nötigung der Sache durchsetzt, und Kants Philosophie, die uns in ihren beiden Grundgedanken von einer inneren Begrenzung des Erkennens und dem Primat der praktischen Vernunft den Weg zu einer neuen Einheit des Geistes zeigt. 412.

A. Harnack (geb. 1851), Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1. Aufl. 1885 ff., zitiert nach 4. Aufl. 1909 ff. Die kirchlichen Dogmen sind die begrifflich formulierten und für eine wissenschaftlich apologetische Behandlung ausgeprägten christlichen Glaubenslehren, welche die Erkenntnis Gottes, der Welt und der durch Christus geschehenen Erlösung umfassen und den objektiven Inhalt der Religion darstellen. 3. Das dogmatische Christentum ist eine bestimmte Stufe in der Entwicklungsgeschichte des Christentums; es entspricht der antiken Denkweise, dauert aber trotzdem, wenn auch unter starken Umbildungen, sei es vollständig, sei es in bedeutendem Maße in den folgenden Epochen fort. . . . Es ist an sich stets und trotz aller Geheimnisse das begriffene Christentum und daher ist hier stets die Gefahr vorhanden, daß es als Wissen den religiösen Glauben verdrängt oder ihn doch, statt auf Gott und auf lebendige Erfahrungen, auf eine Religionslehre verweist. 18. Es kann natürlich darüber kein Streit sein, daß die christliche Religion sich auf eine Botschaft gründet, welche einen bestimmten Glauben an Gott und an seinen Gesandten Jesus Christus zu ihrem Inhalt hat. Aber der Glaube an das Evangelium und das spätere Dogma der Kirche verhalten sich nicht einfach wie ein gegebenes Thema und seine notwendige Ausführung, . . . sondern es ist hier in der Auffassung der Religion ein neues Element dazwischen getreten: ihre Botschaft, die neben der Gotteserkenntnis die Grundzüge einer Weltbeurteilung besaß, wurde sofort eingegliedert in eine Erkenntnis der Welt und des Weltgrundes, der bereits ohne Rücksicht auf sie gewonnen wurde . . . Das

Dogma ist in seiner Konzeption und in seinem Aufbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums. Die begrifflichen Mittel, durch welche man sich in der antiken Zeit das Evangelium verständlich zu machen versucht hat, sind mit seinem Inhalt verschmolzen und zum Dogma erhoben worden. Die Umbildung des christlichen Glaubens zum Dogma ist freilich kein Zufall, sondern hat ihren Grund in dem geistigen Charakter der christlichen Religion, der zu allen Zeiten die Aufgabe einer wissenschaftlichen Apologetik nahe legen wird. Aber hier handelt es sich nicht um ein Unbestimmtes, Allgemeines, sondern um das bestimmte Dogma, wie es sich in den ersten Jahrhunderten innerhalb der griechischen Welt gebildet hat und noch eben gültig ist. 19—21. Andererseits gehört das verstandesmäßige Erkennen innerhalb der christlichen Religion zum Wesen der Sache selbst, sofern diese nicht nur Gefühle erweckt, sondern einen ganz bestimmten Inhalt hat, der die Gefühle bestimmt und bestimmen soll. In diesem Sinne ist das Christentum nicht ohne „Dogma", d. h. ohne klaren Ausdruck seines Inhaltes denkbar; aber damit ist nicht die unveränderliche bleibende Bedeutung jenes Dogmas gerechtfertigt, welches sich unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen einst gebildet hat. 25. Das Evangelium ist als eine apokalyptisch-eschatologische Botschaft in die Welt getreten; das Apokalyptisch-Eschatologische gehört nicht nur zur Form des Evangeliums, sondern auch zu seinem Inhalte. 67. — Demnach haben die Reformatoren das alte Dogma bestehen lassen, ja es nicht einmal einer Revision unterzogen. Freilich nicht als Glaubensgesetz neben dem Glauben, auf besonderen äußeren Versicherungen beruhend, haben sie es in Geltung gelassen, sondern in der kaum je erschütterten Überzeugung, daß es dem Evangelium, dem Worte Gottes, genau entspräche und sich als sein selbstverständlicher und nächster Inhalt jedem erweise. III 683. Nicht als Dogma blieb es ihnen maßgebend, sondern als Bekenntnis zu dem Herrn und Gott, der den Klugen verborgen ist, aber den Unmündigen offenbar. Allein, weil es überhaupt in Kraft blieb, blieb es gewissermaßen doch als Dogma; denn die Dinge haben ihre eigene Logik. 684. Im Antitrinitarismus und Sozinianismus reichen sich das Mittelalter und die Neuzeit z. T. über die Reformation hinweg, die Hände. 767. Die Reformation, wie sie sich in dem Christentum Luthers darstellt, ist in vieler Hinsicht eine altkatholische resp. noch eine mittelalterliche Erscheinung, dagegen auf ihren religiösen Kern beurteilt, ist sie es nicht, vielmehr Wiederherstellung des paulinischen Christentums im Geiste einer neuen Zeit. 809. Derselbe Mann, der das Evangelium von Jesu Christo aus dem Kirchentum und dem Moralismus befreit hat, hat seine

Geltung in den Formen der altkatholischen Theologie verstärkt, ja diesen Formen nach Jahrhunderte langer Quieszierung erst wieder Sinn und Bedeutung für den Glauben verliehen. Es hat keinen Theologen nach Athanasius gegeben, der die Lehre von der Gottheit Christi für den Glauben so lebendig gemacht hat wie Luther. . . . Luther ist der Restaurator des alten Dogmas geworden. 814. Indessen ist es nicht nur das mangelnde theoretische Interesse gewesen, was Luther veranlaßte, bei dem alten Dogma Halt zu machen, auch nicht nur die unsichere Kenntnis und das mangelnde Verständnis der altkatholischen Zeit, sondern das alte Dogma selbst kam der neuen Auffassung des Evangeliums, die er verkündigte, entgegen. Er hat sich also auch hier wie überall, nicht nur von äußeren Autoritäten leiten lassen, sondern die innere Übereinstimmung, die er zwischen seinem Glauben und jenem Dogma zu finden meinte, hat ihn an demselben nicht irre werden lassen. 818. Wie wenige oder wie viele katholische Elemente in dem Christentum Luthers enthalten sein mögen, soviel steht bereits fest, daß sie zwar zu dem „ganzen Luther" gehören, aber nicht zum „ganzen Christentum" Luthers. 863. Luther hat eine unsägliche Verwirrung hinterlassen in bezug auf die Bedeutung des alten Dogmas im engsten Sinne. 874. Dieses Ganze aber, welches Luther mit sicherer Hand entworfen, erhebt sich nicht nur über dieses oder jene einzelne Dogma, sondern über das dogmatische Christentum überhaupt. Christentum ist etwas anderes als eine Summe tradierter Lehren . . . es ist die Gesinnung, die der Vater Jesu Christi durch das Evangelium in den Herzen erweckt. 897.

Das Wesen des Christentums. 1. Aufl. 1900 (nach dieser zitiert). Was ist Christentum? — lediglich im historischen Sinne wollen wir diese Frage hier zu beantworten suchen d. h. mit den Mitteln der geschichtlichen Wissenschaft und mit der Lebenserfahrung, die aus erlebter Geschichte erworben ist. Damit ist die apologetische und die religions-philosophische Betrachtung ausgeschlossen. 4. Die christliche Religion ist etwas Hohes, Einfaches und auf einen Punkt Bezogenes: Ewiges Leben mitten in der Zeit, in der Kraft und vor den Augen Gottes. 5. Wir werden sehen, daß das Evangelium im Evangelium etwas so Einfaches und kraftvoll zu uns Sprechendes ist, daß man es nicht leicht verfehlen kann. Es sind nicht weitschichtige methodische Anweisungen und breite Einleitungen nötig, um den Weg zu ihm zu finden. Wer einen frischen Blick für das Lebendige und wahre Empfindung für das wirklich Große besitzt, der muß es sehen und von den zeitgeschichtlichen Hüllen unterscheiden können. 9. Wir werden demnach in diesen Vorlesungen erstlich von dem Evangelium Jesu Christi

handeln, und diese Aufgabe wird uns am längsten beschäftigen. Wir werden sodann zeigen, welchen Eindruck er selbst und sein Evangelium auf die erste Generation seiner Jünger gemacht hat. Wir werden endlich die Hauptwandlungen des Christlichen in der Geschichte verfolgen und die großen Typen zu erkennen suchen. Das Gemeinsame in allen diesen Erscheinungen, kontrolliert an dem Evangelium, und wiederum die Grundzüge des Evangeliums, kontrolliert an der Geschichte, werden uns dem Kern der Sache näherbringen. 10. Absolute Urteile vermögen wir in der Geschichte nicht zu fällen . . . Solche schafft immer nur die Empfindung und der Wille; sie sind eine subjektive Tat. 11. Gewiß, es geschehen keine Wunder, aber des Wunderbaren und Unerklärlichen gibt es genug. 18. Die Wunderfrage ist etwas relativ Gleichgültiges gegenüber allem anderen, was in den Evangelien steht. Nicht um Mirakel handelt es sich, sondern um die entscheidende Frage, ob wir hilflos eingespannt sind in eine unerbittliche Notwendigkeit, oder ob es einen Gott gibt, der im Regimente sitzt, und dessen naturbezwingende Kraft erbeten und erlebt werden soll. 19. Was kann „neu“ gewesen sein, nachdem die Menschheit schon so lange vor Jesus Christus gelebt und so viel Geist und Erkenntnis erfahren hatte. Der Monotheismus war längst aufgerichtet . . . und der tiefe und kraftvolle religiöse Individualismus der Psalmisten konnte auch nicht überboten werden. 30. Überschauen wir die Predigt Jesu, so können wir drei Kreise aus ihr gestalten. Jeder Kreis ist so geartet, daß er die ganze Verkündigung enthält: Erstlich, das Reich Gottes und sein Kommen, zweitens, Gott der Vater und der unendliche Wert der Menschenseele, drittens, die bessere Gerechtigkeit und das Gebot der Liebe. 33. In dem Gefüge: Gott der Vater, die Vorsehung, die Kindschaft, der unendliche Wert der Menschenseele spricht sich das ganze Evangelium aus. 44. Indem Jesus den Vorsehungsgedanken lückenlos über Menschheit und Welt ausbreitet, indem er die Wurzeln jener in die Ewigkeit zurückführt, indem er die Gotteskindschaft als Gabe und Aufgabe verkündigt, hat er die tastenden und stammelnden Versuche der Religion in Kraft gefaßt und zum Abschluß gebracht. 45. Jesus wollte keinen anderen Glauben an seine Person und keinen anderen Anschluß an sie als den, der in dem Halten seiner Gebote beschlossen liegt. 80. Dies empfindende, betende, handelnde, ringende und leidende Ich ist ein Mensch, der sich auch seinem Gott gegenüber mit anderen Menschen zusammenschließt. 80. Die Gotteserkenntnis ist die Sphäre der Gottessohnschaft. Sein Bewußtsein, der Sohn Gottes zu sein, ist nichts anderes als die praktische Folge der Erkenntnis Gottes als des Vaters und seines Vaters. Recht verstanden ist die Gotteserkenntnis der ganze Inhalt des Sohnesnamens. 81. Wie er zu

diesem Bewußtsein der Einzigartigkeit seines Sohnesverhältnisses gekommen ist . . . das ist sein Geheimnis und keine Psychologie wird es erforschen. Hier hat alle Forschung stille zu halten. Auch das vermögen wir nicht zu sagen, seit wann er sich als den Sohn gewußt und ob er sich dann ganz und gar mit diesem Begriff identifiziert hat, ob sein Ich mit demselben verschmolzen war, oder ob hier noch eine Spannung und innere Aufgabe für ihn bestanden hat. 81. Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein. 91. Er ist der Weg zum Vater, und er ist, als der vom Vater Eingesetzte auch der Richter. 91. Das Evangelium ist keine theoretische Lehre, keine Weltweisheit. Lehre ist es nur insofern, als es die Wirklichkeit Gottes des Vaters lehrt. Es ist eine frohe Botschaft, die uns des ewigen Lebens versichert und uns sagt, was die Dinge und die Kräfte wert sind, mit denen wir es zu tun haben. Indem es von dem ewigen Leben handelt, gibt es die Anweisung für die rechte Lebensführung. 92. Die Geschichte des Thomas wird ausschließlich zu dem Zwecke erzählt, um einzuschärfen, daß man den Osterglauben haben solle auch ohne die Osterbotschaft . . . der Osterglaube ist die Überzeugung von dem Siege des Gekreuzigten über den Tod, von der Kraft und Gerechtigkeit Gottes und von dem Leben dessen, der der Erstgeborene ist unter vielen Brüdern. 101. Paulus, von der messianischen Dogmatik geleitet und durch den Eindruck Christi bestimmt, hat die Spekulation begründet, daß nicht nur Gott in Christus gewesen ist, sondern daß Christus selbst ein eigentümliches himmlisches Wesen besessen hat. 116. — Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott 1921: Das A. T. im 2. Jahrh. zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrh. beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrh. als kanonische Urkunde im Protestantismus zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung. 243.[1])

§ 13. Neuprotestantische[2]) und religionsgeschichtliche Theologie.

Heinrich Lang[3]) (1826—1876): M. Luther, ein religiöses Charakterbild. 1873. Wenn Luther heute noch lebte! Aber

[1]) Im Zusammenhang mit Ritschl stehen Reischle, gest. 1905 (cf. PRE[3], Bd. 24). Häring (geb. 1848) mit stärkerer Wendung zur biblischen Theologie besonders in

ich weiß: das ist ein unmöglicher Gedanke. Einen Zwingli könnte man sich ohne viel Mühe als heute lebend denken; nach einem raschen Überblick würde er sich leicht in der Zeit zurechtfinden. Luther nicht; zu tief stehen seine Wurzeln im Boden des Mittelalters. V. Gerade die Zusammenfassung und die gleich starke Betonung zweier verschiedener Weltanschauungen in einer Brust und in einem Kopfe — der Mönch und der Reformator — werden wir als den eigentlichen Grundzug Luthers finden. 14. Nicht ein neues Dogma, das überdem ein altes war, die Rechtfertigung aus dem Glauben an das Verdienst eines anderen, sondern der Weg, auf welchem man zu demselben gelangt war, das Ringen des endlichen Geistes mit seinem Gott, bis er ihn ergriffen und verstanden hat — das ist der Anfang des Protestantismus. 51. Bis zur Wartburg hatte Luther seine gewaltigen Schläge gegen den Rückschritt und die Anmaßungen einer freiheitsmörderischen Macht geführt; von jetzt an ist es der Fortschritt und die Freiheit, wogegen er glaubte im Interesse des echten Fortschrittes und der wahren Freiheit Front machen zu müssen. 107. Aus einem Helden der ganzen Nation wurde ein Parteihaupt, aus dem Reformator der ganzen Kirche der Stifter einer engen Separatkirche. 108. Luthers Geist ist mittelalterlich katholisch, Zwinglis Geist ist modern protestantisch. 236. Man kann die Lehre Luthers nicht flicken; man muß sie stürzen; man muß die kirchliche Mythologie, welche die Voraussetzung für das Denken des Erasmus wie Luthers bildete, gänzlich abtun: die Mythologie eines außerweltlichen Gottes, der dem Endlichen als ein allwissendes und allmächtiges Wesen dualistisch gegenübersteht, die Mythologie eines Sündenfalles, durch welchen die ursprünglichen Kräfte der Menschennatur gebrochen sein sollten, die Mythologie eines Gottes, der vom Himmel auf die Erde niedersteigt und Mensch wird, die Mythologie endlich eines Himmels, der anderswo als im menschlichen Gemüt liegt, daher die Ungewißheit über seinen Besitz stets mit sich führt, einer künftigen Seligkeit, die ihre Bürgschaft in etwas anderem sieht, als in dem Gefühl des Gegenwärtigen. Die gesunde Wissenschaft wird beides zu verbinden suchen: die Freiheit, welche Erasmus suchte, und die Religion, deren Interesse Luther vertrat, das Handeln des Menschen aus seinem eigenen Wesen heraus und seine Abhängigkeit von einem Unendlichen. 212. Die Autorität der Bibel und die Rechtfertigung aus dem Glauben sind jetzt vollständig zerfallen. Auf den Wegen der freien und unge-

der Versöhnungslehre, Wendt mit engerer Beziehung zur „liberalen" Theologie. / [2]) Cf. dazu R. H. Grützmacher: Alt- und Neuprotestantismus (Neue Kirchl. Zeitschrift 1915, 1916, 1917, 1918, 1919) und „Alt und Neuprotestantismus". Eine geistes- und theologiegeschichtliche Untersuchung. Leipzig 1920. / [3]) Cf. PRE[3].

hinderten Forschung, welche die Reformation jedem Christen zurückgegeben hat, ist die Bibel ein menschliches Buch geworden, wie jedes andere menschliche Buch, aus welchem jeder nimmt, was ihm nach dem Maße seines Gewissens und seiner Vernunft gut und wahr erscheint, um das übrige als unbrauchbare Schale wegzuwerfen. Und unter Rechtfertigung aus dem Glauben, wo man diesen umständlichen Ausdruck noch gebraucht, versteht fast jedermann ungefähr das Gegenteil von dem, was Luther darunter verstand. Man will damit sagen, daß das Heil jedem erwachse aus der frommen Selbsttätigkeit, mit welcher er sich an Gott und die Wahrheit hingebe. Mit einem Worte: von diesen Grundsätzen ist gerade das übrig geblieben, was Luthers weltgeschichtliche Mission ausmachte und wofür jene nur vorübergehende Hilfsmittel waren: der Bruch mit der Priesterherrschaft oder die Freiheit des religiösen Forschens und Lehrens. 307.

Paul de Lagarde (1827—1892)[1]: Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion (1873) abgedruckt in „Deutsche Schriften" 4. Aufl. 1903. In Paulus gewann ein Unberufener Einfluß auf die Kirche (56ff.). Der Protestantismus erkannte die katholische Kirche im wesentlichen an und stellte nur Mißbräuche ab. Der Streit zwischen den Protestanten und der Kirche drehte sich lediglich um die Art und Weise, in welcher die durch Jesum Christum, den eingeborenen Sohn Gottes vollzogene Erlösung des Menschengeschlechts von der Sünde und deren Wesen angeeignet wird, und um gewisse Einrichtungen, durch welche die den Reformatoren für die richtige geltende Aneignung dieser Erlösung erschwert wurde, und die man daher protestantischerseits abzuschaffen sich gedrungen fühlte. 39. Auch in bezug auf die Rechtfertigung ist die katholische Kirchenlehre im großen und ganzen unangetastet gelassen und es wird nur behauptet, der Eintritt in das Haus habe durch eine andere Türe stattzufinden als durch die, welche man gewöhnlich, aber mißbräuchlich benutzt habe. 44. Die unter dem Namen der Reformation bekannte Bewegung des 16. Jahrh. ist im Wesen nicht verschieden von dem unter und nach Esra gemachten Versuch Israel herzustellen. 232. Alle die Anschauungen, welche die öffentliche Meinung jetzt dem Protestantismus zu verdanken meint, sind einmal in der deutschen, entweder wirklich bekannten oder zusammenphantasierten Persönlichkeit der Reformatoren, andererseits darin begründet, daß der Protestantismus, eben weil er mehr und mehr zerfiel, in dem räumlich ihm anheimgegebenen Gebiete Momenten der Kulturgeschichte Zu-

[1]) Vgl. Anna de Lagarde: P. de Lagarde, Erinnerungen aus seinem Leben. 2. Aufl. 1918.

tritt verstattete, welche in den geschlossenen Organismus der katholischen Kirche nur viel schwerer Eingang finden konnten. 46. Ich leugne rund heraus, daß Lessing, Göthe, Herder, Kant, Winkelmann vom protestantischen Systeme und der protestantischen Kirche irgend wesentlich beeinflußt sind. 47. Es wird je länger, je mehr sich herausstellen, daß alles, was die letzten dreihundertsechzig Jahre auf protestantischem Gebiete hervorgebracht haben, nicht Entwicklung des Christentumes, sondern, sofern es nicht auf den Gesetzen der Trägheit und des Verfalls einer-, auf der vom Druck der römischen Kirche freigewordenen natürlichen Kraft der germanischen Völker andererseits beruhte, Neubildung, oder wenn man lieber will, Versuch zu Neubildungen gewesen ist, welcher das Material und die Baurisse der alten Kirche für sich benutzte, . . . man muß zugeben, daß der Protestantismus nicht Christentum ist, wenn man auch unter seinen Freunden für ersprießlich erachtet, den Schein, als sei er Christentum, aufrecht zu erhalten. 233. Religion ist überall da, wo sie anerkanntermaßen vorhanden ist, nicht Vorstellung von, nicht Gedanke über, sondern persönliche Beziehungen des Frommen auf Gott, Leben in ihm. Sie ist unbedingte Gegenwart, Hoffnung auf die Zukunft nur insofern, als der Umgang mit dem Ewigen jeden, der ihn übt, unumstößliche Gewißheit gibt, daß auch er selbst ewig ist. Mit dieser Einsicht völlig unverträglich ist es, historische Ereignisse in wesentliche Beziehung zur Frömmigkeit zu setzen . . . Die orthodox-christliche Anschauung von der Geschichte ist Fetischismus, nur daß dieser sich statt auf das natürliche Einzelding, auf die historische Tatsache richtet. 60. Der ewige Menschengeist wird vom einmal Geschehenem nicht befriedigt . . . Wir brauchen die Gegenwart Gottes und des Göttlichen, nicht seine Vergangenheit, und darum kann vom Protestantismus und, bei der Unannehmbarkeit der katholischen Meßopferlehre, auch vom Katholizismus, darum kann vom Christentum für uns nicht mehr die Rede sein. 62. Die Theologie soll Pfadfinderin der deutschen Religion sein. Durch die Theologie lernt der Forscher die Religion überhaupt, und lernt er die Gesetze kennen, nach welchen die Religion sich darlebt; er tut dies durch Beobachtung aller Religionen, von denen er überhaupt sichere Kunde erlangen kann. 67. Komparative Religionswissenschaft gilt es zu treiben. 154. Die Theologie ist nicht eine philosophische, sie ist ausschließlich eine historische Disziplin, sie gibt ein Wissen von der Religion, sofern sie eine Geschichte der Religionen gibt. 68. Unsere Aufgabe ist nicht, eine nationale Religion zu schaffen — Religionen werden nie geschaffen — sondern stets offenbart, wohl aber, alles zu tun, was geeignet ist, einer nationalen Religion den Weg zu bereiten und die Nation für die Aufnahme dieser Religion empfänglich

zu machen, die — wesentlich unprotestantisch — nicht eine ausgebesserte alte sein kann, wenn Deutschland ein neues Land sein soll, die — wesentlich unkatholisch — nur für Deutschland da sein kann, wenn sie die Seele Deutschlands zu sein bestimmt ist, die — wesentlich nicht liberal — nicht sich nach dem Zeitgeiste, sondern den Zeitgeist nach sich bilden wird, wenn sie ist, was zu sein, sie die Aufgabe hat, Heimatsluft in der Fremde, Gewähr ewigen Lebens in der Zeit, unzerstörbare Gemeinschaft der Kinder Gottes mitten im Hasse und Eitelkeit, ein Leben auf Du und Du mit dem allmächtigen Schöpfer und Erlöser, Königsherrlichkeit und Herrschermacht gegenüber allem, was nicht göttlichen Geschlechtes ist. 76. [1])

Dilthey (1833—1912): Weltanschauung und Analyse des Menschen seit der Renaissance und Reformation. 1914. (Erstmalig sind die Abhandlungen erschienen 1891 ff.) Wir betrachten die Bewegung der Reformation nicht unter dem kirchen- oder dogmenhistorischen Gesichtspunkt, wir verfolgen nicht, wie neue Kirchen sich nun bildeten und Veränderungen im Bestande der christlichen Dogmen eintraten, sondern wir versuchen, diese Bewegung als ein hochwichtiges Glied in der Verkettung der geistigen Vorgänge des 16. Jahrhunderts aufzufassen. Wir möchten erkennen, wie die Menschheit aus der theologischen Metaphysik des Mittelalters zu dem Werk des 17. Jahrhunderts der Begründung der Herrschaft des Menschen über die Natur, der Autonomie des erkennenden und handelnden Menschen, der Ausbildung eines natürlichen Systems auf dem Gebiet von Recht und Staat, Kunst, Moral und Theologie entgegengeschritten ist. Hier ist besonders wichtig, wie ein religiöser Theismus am Beginn des 16. Jahrhunderts in ganz Europa siegreich hervordrang, wie sich ihm Luther entgegenwarf, wie dieser Standpunkt aber von Zwingli in gewissen Fragen aufgenommen und von den Sekten, zumal denen der reformierten Kirche, fortgebildet worden ist: mit diesen Sekten und dem reformierten Gebiet steht dann an den meisten Stellen die Fortgestaltung dieses Standpunktes während des 17. Jahrhunderts in klar erkennbarem historischen Zusammenhang. Nicht minder bedeutend ist, wie ein neues Lebensideal aus der veränderten Lage der Gesellschaft entsteht, nach welchem das Individuum seinen innerlichen, selbständigen Wert fühlt und dessen Entfaltung frohmutig im Wirken innerhalb der konkreten Lebensverhältnisse sucht, wie Luther und Zwingli diesem Lebensideal in dem kirchlichen Leben selber Raum und Freiheit schaffen, wie auch hier nur schwer gegenüber den Überlieferungen das Neue sich durchringt. Wir möchten dann verstehen, wie in den Menschen dieser Re-

[1]) Vgl. auch Lagarde: Über einige Berliner Theologen. Göttingen 1890.

formationszeit, unterschieden von den mittelalterlichen Köpfen und ihrer theologischen Metaphysik, eine neue Art die höheren Überzeugungen über das Verhältnis des Menschen zum Unsichtbaren zu befestigen und zu begründen, aufgetreten ist. . . . Dann ein Letztes. Hier liegt nun auch der Anfang einer Theologie von neuem Charakter: losgelöst von den scholastischen Spekulationen, auf das Erfahrbare gegründet, auf den erlebten religiösen Vorgang und auf die christliche Literatur. Denn in der inneren Erfahrung und in der kritischen Geschichte des Christentums hat bis auf unseren Tag diese neue Theologie ihre Grundlagen gehabt. Durch sie ist erst allmählich eine alle Instanzen berücksichtigende Einsicht in die sittliche Autonomie des Menschen errungen worden. 42. Aus dem traditionell bedingten und belasteten Bestand von Luthers Ideen dies Neue auszusondern und auszusprechen, ist die Aufgabe. 54. Es soll also das ausgesprochen werden, was Luther rückwärts mit der deutschen Mystik, vorwärts mit unserem transzendentalen Idealismus verbindet. In den drei großen Schriften von 1520 ist es enthalten. Doch muß es aus diesen Werken ausgesondert werden; denn es ist in ihnen mit Bestandteilen härterer und gröberer Art der überlieferten Dogmen und der Sünden- und Rechtfertigungslehre vermischt. 55. Die Rechtfertigungslehre selbst existiert nur solange, als diese ihre dogmatischen Voraussetzungen gelten. 57. Luther erst hat den religiösen Prozeß ganz losgelöst von der Bildlichkeit des dogmatischen Denkens und der regimentalen Äußerlichkeit der Kirche. Leben ist ihm das Erste. 58. Die Sphäre der Werke des Glaubens ist die weltliche Gesellschaft und deren Ordnung. 61. Nun machte sich aber doch hier nur um so entschiedener bei Zwingli und den Reformierten eine schon bei Luther wahrgenommene Schwierigkeit geltend. Zwar wird in dem Begriff des Reiches Gottes und seiner wirksamen Glieder eine soziale, die Gesellschaft gestaltende Sittlichkeit gefordert. Aber gerade der religiös einzige Inhalt der Evangelien enthält doch nicht die erforderlichen teleologischen Prinzipien für die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft. 68. So bedarf also die Auffassung der Stellung des Menschen in den Quellen des Christentums, um die soziale Gestaltung leiten zu können, einer Ergänzung von anderen Gesichtspunkten aus. 68. Die neue religiöse Formation enthält so wenig als das Christentum des apostolischen Zeitalters, auf das sie sich stützte, ausreichende Prinzipien zur Gestaltung der Gesellschaft. 70. — S. Frank macht dem einseitigen religiösen Bewußtsein gegenüber mit Erasmus das moralische Bewußtsein geltend. . . . Er ist der Vorläufer und Begründer der modernen Religionsphilosophie. In hundert Rinnsalen fließen die Ideen Franks der modernen Zeit entgegen. 85. Ich leugne durchaus,

daß die Form der reformatorischen Religiösität in der Erneuerung der paulinischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben enthalten ist. . . . Ich muß sonach auch in Abrede stellen, daß der Zurückgang auf die Schrift als die zureichende Quelle für den christlichen Lebensprozeß die Form des reformatorischen Glaubens sei. 211. Die Reformatoren haben nicht das ursprüngliche Christentum wiederhergestellt, sondern sie haben, ohne es zu wissen, eine weitere Stufe der im Christentum angelegten universalen Religion herbeigeführt. Das ganze Verhältnis kann aber nur verstanden werden, wenn man den von Ritschl eingenommenen Standpunkt bloß polemischer Abgrenzung vom Katholizismus und seinen Leistungen aufgibt. 514. Die Voraussetzung Luthers ist und bleibt die mittelalterliche, franziskanische: Gottes Anspruch an die Heiligkeit menschlichen Lebens. . . . Aus ihr entspringt nun die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen, von ihrer völligen Unfähigkeit zur Güte. . . . Ihre Ergänzung lag dann in der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Auch diese Lehre ist aber dem heutigen Menschen gänzlich fremd und vermag nur geschichtlich verstanden zu werden. Auf niemanden von uns drückt der Widerstreit zwischen göttlichen Heiligkeitsansprüchen und unserem Handeln. Wir leiden, wenn wir das Reine in uns verletzen, andere Menschen schädigen, objektiven Anforderungen nicht entsprechen. 517. Die christliche Religiosität, welcher wir heute zugehörig sind, ist der Glaube, der sich von seinem geschichtlichen Ursprung in der christlichen Kirche aus, innerhalb der europäischen Menschheit entwickelt hat, welcher aber von seinem Ursprung, nämlich der Religiosität der urchristlichen Gemeinden, nicht abhängig bleiben kann. 339. Die heute noch in der Theologie herrschende dogmatische Methode wird durch die historische ersetzt. . . . Diese ist Analysis des Lebenszusammenhanges der christlichen Religiosität in den einzelnen Christen und der christlichen Gesellschaft. 203.[1])

Tröltsch (geb. 1865): Die Absolutheit des Christentumes und die Religionsgeschichte. 1902 (zitiert nach der durchgesehenen Auflage 1912). Es handelt sich darum, in erster Linie diese Normativität von der Religionsgeschichte aus statt von der Apologetik gegen philosophische Systeme und von scholastischen Offenbarungstheorien aus zu gewinnen. VIII. Die endgültige Entscheidung zwischen diesen so erlebten Werten ist freilich eine letzte axiomatische Tat, die

[1]) Für die Entstehung der religionsgeschichtlichen Theologie ist von großer Bedeutung Pfleiderer (1833—1908), der das Bindeglied zwischen dem religionsgeschichtlichen Evolutionismus der von Hegel beeinflußten Theologie und der „modernen religionsgeschichtlichen Theologie“ bildet (cf. PRE³, Bd. 24).

aber ihr Motiv sich durch Abwägung und Abstufung der verglichenen Werte und damit durch Beziehung auf einen gemeinsamen Begriff verdeutlichen wird. XX. Es darf als anerkannt gelten, daß die seit dem 18. Jahrhundert zu großen und beherrschenden Gestaltungen entwickelte moderne Welt einen eigenen Kulturtypus darstellt neben der Weltkultur der Antike und neben der Kultur der katholischen Kirche, von der ja diejenige des alten orthodoxen Protestantismus sich nicht allzuweit entfernt. Einer der wichtigsten Grundzüge dieser neueren Welt ist die Ausbildung einer restlos historischen Anschauung der menschlichen Dinge. Die moderne Historie ist ein Prinzip der Gesamtanschauung alles Menschlichen, ursprünglich erwachsen aus der Aufklärungskritik an politischen und sozialen Einrichtungen, aus dem reformatorischen Kampfe gegen die katholische Legende und aus der erneuerten kirchlichen und klassischen Philologie, dann vertieft durch die großen entwicklungsgeschichtlichen Weltbilder des deutschen Idealismus, schließlich in der Einzelarbeit verselbständigt und im Verkehr mit dem Objekt zu einer eigentümlichen Denk- und Forschungsweise geworden, die durch die glänzendsten Resultate sich bewährt hat. 1. Die moderne Historie ist die auf kritische Quellenanalyse und psychologische Analogieschlüsse aufgebaute Entwicklungsgeschichte von Völkern, Kulturkreisen und Kulturbestandteilen, die alle jene Dogmen im Fluß des Geschehens auflöst und mit nachfühlender Gerechtigkeit alle Erscheinungen zunächst an ihrem eigenen Maße mißt, um sie dann in einem Gesamtbilde des kontinuierlichen und in allen individuellen Erscheinungen sich gegenseitig bedingenden Werdens der Menschheit zu vereinigen. 3. Das Christentum ist in allen Momenten seiner Geschichte eine rein historische Erscheinung mit allen Bedingtheiten einer individuellen historischen Erscheinung wie die anderen großen Religionen auch. Es ist nach der allgemeinen bewährten historischen Methode in jedem Moment seiner Geschichte zu erforschen und wie diese Methoden selbst an ihm sich fruchtbar erweisen, so bestätigen sie auch an ihm ihre allgemeinen Voraussetzungen über das Wesen alles Geschichtlichen. Methoden ohne ihre sachlichen Voraussetzungen anwenden wollen heißt einen Hebel gebrauchen wollen ohne Stützpunkt. 52. Historisch und relativ ist identisch. 52. Der Gedanke der Relativität bedeutet nur, daß alle geschichtlichen Erscheinungen in der Einwirkung eines näher oder entfernter wirkenden Gesamtzusammenhanges besondere, individuelle Bildungen sind, daß daher von jeder aus der Blick auf einen breiteren Zusammenhang und damit schließlich auf das Ganze sich eröffnet, daß erst ihre Zusammenschau im ganzen eine Beurteilung und Bewertung ermöglicht. 57. Nicht das Entweder—Oder von Relativismus und Absolutismus, sondern

die Mischung von beiden, das Herauswachsen der Richtungen auf absolute Ziele aus dem Relativen ist das Problem der Geschichte. 58. Indem von der historischen Darstellung zur Stellungnahme gegenüber den in der Geschichte auftretenden Werten fortgeschritten wird, sind freilich die Grenzen der darstellenden Historie und damit der Historie im eigentlichen und engeren Sinn überschritten. 58. So erwächst aus der Historie die Zusammenschau und Vergleichung der großen Haupttypen geistigen Lebens und mit diesen eine neue weitere Einschränkung des Relativismus. 60. So kommt auch vor allem in der Religionsgeschichte nicht eine Fülle mächtiger religiöser Kräfte in Betracht, zwischen denen die Entscheidung nie zu Ende kommen könnte, sondern nur einige wenige große Bildungen. Es kann sich hier nur handeln um die aus gemeinsamem Stamme erwachsenen Religionen des Judentums, Christentums und Islams, andererseits um die großen östlichen Religionen, den Brahmanismus und vor allem den Buddhismus. 61. Es handelt sich im wesentlichen um den Kampf der prophetisch-christlich-platonisch-stoischen und der buddhistisch-östlichen Gedankenwelt. 62. Im Gegenteil läßt die Beobachtung des Umstandes, wie wenig große Inhalte die bisherige Geschichte hervorgebracht hat und wie breit und zäh diese den Boden besetzt haben, es als sehr unwahrscheinlich erscheinen, daß die Zukunft auf einmal eine ungemessene, verwirrende Produktivität beginnen werde. 63. Endlich schließt die historische Denkweise auch schlechterdings nicht aus, daß die großen Werte und Inhalte des geistigen Lebens miteinander verglichen werden und nach einem Wertmaßstabe beurteilt, also der Idee eines gemeinsamen Zieles untergeordnet werden. 64. Der Maßstab kann sich nur im freien Kampf der Ideen miteinander erst erzeugen. 65. Ein solcher Maßstab ist dann freilich Sache der persönlichen Überzeugung und im letzten Grunde subjektiv. 66. Die Entscheidung hat ihren objektiven Grund in der sorgfältigen Umschau, in der parteilosen Anempfindung und in der gewissenhaften Abwägung; aber ihre letzte Entscheidung bleibt die subjektiv-persönliche innere Überzeugung. Deswegen ist auch nicht jeder beliebige Räsonneur zu einer derartigen Arbeit fähig, sondern nur der Weite und Reichtum der Kenntnis mit ernstester Sittlichkeit und Frömmigkeit verbindende Denker. 67. Die verschiedenen Erhebungen, Durchbrüche und Offenbarungen des höheren Geisteslebens sind begründet in einer gegen die bloße Natur aufstrebenden Zielrichtung dieser Kraft, die von verschiedenen Punkten aufstrebt, hier klarer und tiefer, dort schwächer und getrübter, bis sie ihren zusammenfassenden Ausdruck gefunden hat und dann von diesem aus weiterarbeitet zu den Zielen, die sich jedem Wissen und jeder Phantasie entziehen. Das ist der unver-

gängliche Kern des Entwicklungsgedankens, der in diesem Sinne nicht bloß ein Postulat alles Glaubens an das Geistesleben, sondern auch eine partiell deutlich bekundete Erfahrungstatsache bedeutet. Freilich muß der Versuch wegfallen, diesem Zielgedanken mit dem hervorbringenden kausalen Gesetz zu vereinerleien, aus der tatsächlichen Reihenfolge die quantitative Stufenhöhe und aus der angeblich historisch nachweisbaren Erschöpfung des Begriffes die absolute Realisation zu berechnen. 72. Der panlogistische und monistische Charakter ist nicht zu behaupten. 72. Der Entwicklungsbegriff bleibt eine Intuition und eine Ahnung. 73. Schließt die historische Denkweise auch positiv die Anerkennung des Christentumes als der höchsten für uns geltenden religiösen Ideen- und Lebenswelt ein? Die Beantwortung dieser Frage ist eine Sache persönlicher Überzeugung, nur freilich einer Überzeugung, die nicht aus der isolierten Betrachtung und von vornherein entschiedenen Verabsolutierung des Christentumes, sondern aus der vergleichenden Überschau und der inneren Durcharbeitung der hypothetisch nachempfundenen Werte hervorgeht. 81. Das Christentum ist in der Tat unter den großen Religionen die stärkste und gesammelste Offenbarung der personalistischen Religiosität. 86. Die religionsgeschichtliche Betrachtung zeigt jedenfalls, daß das Christentum mit alledem nicht bloß eine prinzipiell einzigartige Stellung einnimmt, sondern daß sie darin zugleich die einzelnen Ansätze und Hindeutungen auf ein gemeinsames Ziel zusammenfaßt, die wir empfinden, wenn wir überhaupt die Religionen nachfühlend auf die in ihnen sich offenbarenden Kräfte prüfen. 87. So muß das Christentum nicht bloß als der Höhepunkt, sondern auch als der Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion gelten und darf daher im Vergleich zu den übrigen als die zentrale Zusammenfassung und als die Eröffnung eines prinzipiell neuen Lebens bezeichnet werden. 89. Es ist mit keiner strengen Sicherheit zu beweisen, daß es der letzte Höhepunkt sein müsse und daß jede Überbietung ausgeschlossen sei. 90. Es ist eine Verbindung gegenwärtig absoluter Entscheidung und historisch-relativer Entwicklungskonstruktion, aus der unser Urteil über die Absolutheit des Christentums hervorgeht. Es kann nicht allein aus einer Vergewisserung vom isolierten Objekt durch einen absoluten Wundereindruck entstehen und nicht aus der Entwicklung als deren sicher erweisbares Gesetz herausgelesen werden. In beiden Stellungen zum Gegenstand steckt etwas Richtiges und doch ist keine erschöpfend, sondern es müssen beide in und aneinander zustande kommen. Die Absolutheit, die sich so ergibt, ist dann nichts anderes als die Höchstgeltung und die Gewißheit, in der Richtung auf die vollkommene Wahrheit sich eingestellt zu haben. 92.

Gesammelte Schriften B. II. Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. 1913. Die Änderungen der späteren Arbeiten liegen, grob ausgedrückt, in einer Verschiebung des philosophischen Standpunktes von Dilthey und Lotze zu Windelband und Rickert. . . . Die zweite Änderung liegt darin, daß ich die noch zugrunde gelegte einfache Glaubensvoraussetzung der völlig einzigartigen Wahrheitsgeltung des Christentums, die ich von Schleiermacher und Ritschl übernommen hatte, gegenüber der Entwicklung der modernen Religionsgeschichte immer schwieriger fand und dadurch auf religionsphilosophische und geschichtsphilosophische Untersuchungen gedrängt wurde. 227. Die Religionsphilosophie ist in Wirklichkeit nichts anderes als die Anwendung einer allgemeinen philosophischen Theorie auf das Verständnis und die Beurteilung der Religion. 368. — Was heißt: Wesen des Christentums? Wesensbestimmung ist Wesensgestaltung. . . . Die jeweilige Wesensbestimmung ist die jeweilige historische Neugestaltung des Christentums. 431. Die Christlichkeit ist behauptet, wenn man den Vater Jesu Christi für sein tägliches Kämpfen und Arbeiten, sein Hoffen und Leiden gegenwärtig hat, wenn man in der Kraft des christlichen Geistes sich auf die große Weltentscheidung, auf den Sieg aller ewigpersönlichen Werte der Seele rüstet. 440. Nennt man diese ganze Entwicklung Neuprotestantismus, so ist dieser selbst ja nichts anderes als der Versuch einer Neuprägung des Wesens des Christentums. Und es ist kein Anlaß an seinem Gelingen zu zweifeln. Die Wesensbestimmung ist nichts rein Historisches, sondern eben jene Synthese von Geschichte und Zukunft, die an allen großen Knotenpunkten geschaffen werden muß und die der Kontinuität schließlich nur in der persönlichen subjektiven Gewißheit völlig sicher sein kann, weil sie sich bewußt ist, aus der lebendig und tief erfaßten Historie selbst herausgewachsen zu sein. 447. — Die Dogmatik der „religionsgeschichtlichen Schule“. Es ist freilich vor allem zu sagen, daß die durch den Ausdruck der religionsgeschichtlichen Schule bezeichnete Sache weder in irgendeinem Sinne etwas spezifisch Deutsches ist, noch etwas wirklich Neues, noch ein eindeutiger und einheitlicher Grundsatz, auf den sich eine Schule im eigentlichen Sinne des Wortes erbauen könnte. 500. Die erste Aufgabe einer religionsgeschichtlich orientierten Dogmatik muß darin bestehen, zunächst von der Religionsvergleichung her geschichtsphilosophisch die prinzipielle und allgemeine Höchstgeltung des Christentums für unseren Kultur- und Lebenskreis zu erweisen. 509. Die große Aufgabe der Dogmatik ist die Bestimmung des Wesens des Christentums. Die Wesensbestimmung, die ich meinerseits der Dogmatik zugrunde legen möchte, würde lauten: Der christlich-religiöse

Glaube ist der Glaube an die Wieder- und Höhergeburt der in der Welt gottentfremdeten Kreatur durch die Erkenntnis Gottes in Christo und damit ihre Vereinigung mit Gott und unter sich zum Gottesreiche. 512. Die dritte Aufgabe der Dogmatik ist die Darlegung dieses Wesens. Wir bekommen einen chrakteristischen Aufriß der Dogmatik einer religionsgeschichtlichen Schule: I. Historisch-religiöse Sätze, in denen die religiöse Bedeutung der historischen Grundlagen der Propheten, Jesu und der Entfaltung des christlichen Geistes in der Geschichte darzustellen ist und wo insbesondere die Person Jesu in ihrer Bedeutung für die individuelle wie die gemeinsame Frömmigkeit im Vordergrunde steht. II. Metaphysisch-religiöse Sätze, in denen der Gottes-, Welt- und Seelenbegriff des christlichen Denkens, sodann ihr gegenseitiges Verhältnis im christlichen Erlösungsbegriff, schließlich die Folge des letzteren in der christlichen Idee der Gemeinschaft und der letzten Dinge darzustellen ist. 513 ff. Eine solche Dogmatik setzt wissenschaftliche Kenntnisse und Methoden voraus; ist selbst aber keine Wissenschaft. . . . Die entscheidende Bejahung der christlichen Lebenswelt ist eine persönliche Stellungnahme. . . . So ist die Dogmatik ein Stück der praktischen Theologie und keine eigentliche Wissenschaft . . . und zwar ihr wichtigstes, während Religionsphilosophie und Geschichte des Christentums einen rein wissenschaftlichen Charakter tragen. 515. So gestaltet sich das Christentum als das Evangelium von der Gewinnung und Behauptung der gotterfüllten Seele. . . . Wir fragen nicht, wie kriege ich einen gnädigen Gott? Wir fragen vielmehr, wie finde ich die Seele und die Liebe wieder? 522. Das Wesen des freien Christentums wird man in Kürze mit folgenden zwei Merkmalen bezeichnen können: es ersetzt erstlich die kirchlich autoritative Bindung durch eine aus der Kraft des überlieferten Gemeingeistes sich frei und individuell bildende Innerlichkeit; es verwandelt zweitens die alte christliche Grundidee einer wunderbaren Heilung der durch die Sünde tötlich infizierten Menschheit in den Gedanken einer erlösenden Erhebung und Besserung der Persönlichkeit durch die Gewinnung eines höheren Personenlebens aus Gott. 840. — Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben (in „Die XV. christliche Studentenkonferenz Aarau 1911“, Bern 1911). Hierzu ist in voller Klarheit und Bestimmtheit zu sagen, daß eine wirkliche innere Notwendigkeit der geschichtlichen Person Jesu für das Heil nur bei der altkirchlich rechtgläubigen Erlösungs-, Autoritäts- und Kirchenidee besteht. . . . Aber auch nur eine solche Idee verlangt unbedingt diese Geschichtlichkeit, deren Anerkennung dann ja auch nicht auf geschichtlicher Forschung, sondern auf Beugung unter die übernatürlichen Autoritäten der Kirche und Bibel beruht. 95. So-

lange es ein Christentum in irgendeinem Sinne überhaupt geben wird, wird es mit der kultischen Zentralstellung Christi verbunden sein. 100. Die Verbindung der christlichen Idee mit der Zentralstellung Christi in Kult und Lehre ist keine begriffliche und aus dem Begriff des Heils folgende Notwendigkeit. . . . Sie ist sozialpsychologisch für Kult, Wirkungskraft und Fortpflanzung unentbehrlich, und das mag genügen, um die Verbindung zu rechtfertigen und zu behaupten. 101. Die von mir gegebene Begründung ist eine allgemein sozialpsychologische, die für das Christentum so gut gilt, wie für jeden anderen geistig ethischen, nicht an natürliche Gesellschaftsgliederung gebundenen und nicht im magischen Kult sich bewegenden religiösen Glauben. 107.

Gesammelte Schriften II. Grundprobleme der Ethik: Aufgabe ist die Verbindung von Kants subjektiver Ethik mit Schleiermachers objektiver Ethik. 623. Die Hauptprobleme der Ethik liegen nicht auf dem Gebiete der subjektiven Ethik, das verhältnismäßig einfach ist, sondern auf dem der objektiven Ethik, das schwierig ist . . . Auf der einen Seite nämlich stehen die innerweltlichen Zwecke, auf der anderen Seite steht der religiöse Zweck . . . Beide Richtungen treten erst in schroffe Feindschaft als immanente und transzendente Ethik als Kultur und Askese. 625. Das Problem dreht sich daher um die Frage, wie die spezifisch religiöse Abzweckung der Sittlichkeit zu den innerweltlichen Abzweckungen sich verhalte . . . Das Problem ist immer nur annähernd zu lösen. 656. Es ist die Erkenntnis, daß das Sittliche von Grund aus nichts Einheitliches, sondern etwas Vielspältiges ist, daß der Mensch in einer Mehrzahl sittlicher Zwecke heranwächst, deren Vereinheitlichung erst das Problem und nicht der Ausgangspunkt ist. 652. Es ist die Polarität der religiösen und der humanen Sittlichkeit, von denen keine ohne Schaden zu entbehren ist und die sich doch nicht auf eine gemeinsame Formel bringen lassen. 658. Alles kommt darauf an, diese Vereinheitlichung herzustellen, soweit sie möglich ist. Hier ist nun aber Eines ohne Weiteres klar: die Vereinheitlichung wird sich immer nur von der religiös-sittlichen Idee aus herstellen müssen. 658. So muß gerade der christliche Gottesglaube mit seiner positven Schätzung der von Gott geschaffenen Welt, seinem von Gott ausgehenden Antrieb beständiger Tätigkeit und Arbeit, seiner auch von der bloß physischen und menschlichen Hilfe aus zu Gott führenden Liebe es möglich machen, in den absoluten Zweck der Gottesgemeinschaft die innerweltlichen Zwecke aufzunehmen. 659. Die lutherische Moral hat in diesem Sinne mit gutem Grunde die Amts- und die Personalmoral unterschieden. In der öffentlichen Moral gilt es, den christlichen Geist soweit als möglich durchzusetzen, nur im persönlichen Verhältnis kann an seine volle Verwirk-

lichung gedacht werden. 662. Dieser ganze Dualismus ist nicht erst durch die Sünde verursacht; das war der allzu bequeme Ausweg der alten kirchlichen Ethik der beiden Konfessionen. Er ist vielmehr tief in der metaphysischen Konstitution des Menschen begründet. Sie stellt ihn zwischen die vergängliche und ewige Welt. Der Gegensatz der ethischen Motive ist nur eine Erscheinung des allgemeinen Gegensatzes, der in der Doppelstellung des Menschen, zwischen dem Endlich-Sinnlichen und dem Übersinnlich-Unendlichen liegt. 666.

Gesammelte Schriften. B. I: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. 1912. Es ist klar geworden, wie wenig eindeutig bestimmt das Evangelium und das Urchristentum in der Gestaltung der religiösen Gemeinschaft selbst war. Das Evangelium Jesu war freie personalistische Religiosität mit dem Drang nach innerstem Verstehen und Verbinden der Seelen, aber ohne jede Richtung auf kultische Organisation, auf Schaffung einer Religionsgemeinschaft. Erst in dem Glauben an Jesus, in der Erhöhung des Auferstandenen zu dem Kultmittelpunkt einer neuen Gemeinde trat die Notwendigkeit hierzu ein. Dabei zeigten sich von Anfang an die drei Haupttypen der soziologischen Selbstgestaltung der christlichen Idee: die Kirche, die Sekte und die Mystik. Die Kirche ist die mit dem Ergebnis des Erlösungswerkes ausgestattete Heils- und Gnadenanstalt, die Massen aufnehmen und der Welt sich anpassen kann, weil sie von der subjektiven Heiligkeit um des objektiven Gnaden- und Erlösungsschatzes willen bis zu einem gewissen Grade absehen kann. Die Sekte ist die freie Vereinigung strenger und bewußter Christen, die als wahrhaft Wiedergeborene zusammentreten, von der Welt sich scheiden, auf kleine Kreise beschränkt bleiben, statt der Gnade das Gesetz betonen und in ihrem Kreise mit größerem oder geringerem Radikalismus die christliche Lebensordnung der Liebe aufrichten, alles zur Anbahnung und in der Erwartung des kommenden Gottesreiches. Die Mystik ist die Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz, wobei nur fließende und ganz persönlich bedingte Gruppenbildungen sich sammeln können, im übrigen Kultus, Dogma und Geschichtsbeziehung zur Verflüssigung neigen. Diese drei Formen sind schon in den Anfängen vorgebildet und treten bis heute auf jedem Konfessionsgebiete nebeneinander auf mit allerhand Verschlingungen und Übergängen untereinander. 967. Es erleuchtet sich die Geschichte des christlichen Ethos. Das Ethos des Evangeliums ist von einer unendlichen Erhabenheit und kindlichen Innigkeit: einerseits die Selbstheiligung für Gott durch Fernhaltung alles dessen, was die innere Gemeinschaft mit Gott stört und durch Betätigung alles

dessen, was mit seinem Willen innerlich verbindet, und andererseits die Bruderliebe, die in Gott alle Spannungen und Härten des Kampfes ums Dasein, des Rechtes, der bloß äußerlichen Ordnungen auflöst und die Seelen zu innigstem Verstehen wie zu opferwilligster Liebe verbindet. Es ist ein Ideal, das zu seiner vollen Durchführung eine neue Welt verlangt, die dementsprechend Jesus auch in dem Gottesreich verkündigt hat. Aber es ist ein Ideal, das in der dauernden irdischen Welt ohne Kompromiß nicht durchführbar ist. Daher wird die Geschichte des christlichen Ethos zu einem immer neuen Suchen nach diesem Kompromiß und zu immer neuen Bekämpfungen der Kompromißgesinnung . . . So ergab sich eine Moral der Doppelstufigkeit, die die klassische katholische Theorie in ein sinnreiches Entwicklungssystem des Aufstieges von der Natur zur Gnade gebracht hat. Der kirchliche Protestantismus hat diese Doppelstufigkeit aufgelöst und beides in seiner Berufsmoral ineinandergezogen, das Luthertum mit läßlicher Ergebung in die gegebenen und mit der Sünde gesetzten Weltverhältnisse, der Calvinismus und der asketische Protestantismus mit dem Versuch, rationell innerhalb des Weltlebens die heilige Gemeinde herzustellen. Neben diesen kirchlichen Kompromissen aber stand von Anfang an die Sekte, die das reine Ideal der Bergpredigt ohne Kompromiß durchführen wollte und damit in einen scharfen Weltgegensatz gedrängt wurde. . . . Unbekümmert aber schließlich um beides, um Kompromiß oder Kompromißlosigkeit, lebt die spiritualistische Mystik in der Freiheit des Geistes und Gewissens; antinomistisch im guten und gelegentlich auch im bösen Sinne; auch wo sie streng asketisch ist, ist sie es im Sinne der Freiheit. 973 u. 974. Das Problem der Überweltlichkeit und ihrer unvermeidlichen Folge, der Askese in metaphysisch-dualistischem oder in disziplinär-rigorosem Sinne, ist daher noch heute das Grundproblem des christlichen Ethos, das doch zugleich keine einfache Welt- und Selbstverneinung ist. Andererseits ist sein zweites Grundproblem die Ergänzung dieser religiösen Einseitigkeit durch eine mit ihr vereinbare Kulturethik. . . . Das christliche Ethos kann für sich allein nicht leben und genügen in einer dauernden Welt. Die Frage ist nur, wie diese Ergänzung heute gestaltet werden kann. Hier liegen die Aufgaben einer neuen christlichen Ethik. 974 u. 975. Unter diesen Umständen ist das Ergebnis unserer Untersuchung die Einsicht in die problematische Lage aller christlich-sozialen Arbeit. . . . Soll es eine christlich-soziale Bemeisterung der Lage geben, so werden hier neue Gedanken nötig sein, die noch nicht gedacht sind und die dieser Lage entsprechen, wie die älteren Formen älteren Lagen entsprochen haben. 985. Es gibt keine

absolute christliche Ethik, die jetzt erst zu entdecken wäre, sondern nur Bemeisterungen der wechselnden Weltlagen, wie das auch die früheren auf ihre Weise gewesen sind. Es gibt auch keine absolute Ethisierung, sondern nur das Ringen mit der materiellen und der menschlichen Natur. So wird auch die jetzige und die kommende christliche Ethik eine Anpassung an die Lage sein und nur das Mögliche wollen. 986.

Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (in Kultur der Gegenwart IV, 2. Aufl. 1909). In der Tat ist es das Eigentümliche der Ursprungsepoche der Reformation ein Doppelgesicht zu tragen, worin das eine in die katholisch-abendländische, das andere in die moderne Ideen- und Kulturwelt hineinsieht. 432. Der Protestantismus ist zunächst und in seinen wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen eine Umformung der mittelalterlichen Idee, und das Unmittelalterliche, Moderne, das in ihm unleugbar bedeutsam enthalten ist, kommt als Modernes erst in Betracht, nachdem die erste und klassische Form des Protestantismus zerbrochen oder zerfallen war. 436. Die leitenden Ideen des Protestantismus erwachsen selbst aus der Fortsetzung und dem Trieb der mittelalterlichen Ideen heraus und sind nur neue Lösungen mittelalterlicher Probleme. Und zwar handelt es sich hier um die vier praktischen Hauptschöpfungen des Protestantismus, um die Idee der Gnade und des Glaubens, um die Geltung einer religiösen, das Gesamtleben umfassenden Kultur, um die Verwirklichung dieser Idee in einem ausschließlich von ihm bestimmten und ihm dienenden Staatswesen, um die Konstruktion des Kirchen- und Autoritätsbegriffes. Gerade eine nicht bloß dogmengeschichtliche, sondern zugleich kultur- und sozialgeschichtliche Betrachtung zeigt die Enge des Zusammenhanges. 439. Die religiöse Zentralidee des Protestantismus ist die Auflösung des Sakramentsbegriffes, des echten und wahren katholischen Sakramentsbegriffes. Sie ist der dogmengeschichtlich entscheidende Punkt, an dem erst das katholische System endgültig durchbrochen wurde. 456. Die Religion wird zur Glaubens- und Geistesreligion. 458. Es ist die Einsetzung des religiösen Individualismus in sein nicht bloß faktisches, sondern prinzipielles Recht. 490. Die Erbsündenlehre ihrerseits ist die organische Voraussetzung der Gnaden- und Autoritätslehre und kann aus dem Ganzen nicht weggedacht werden. 469. Das sind nicht katholische Reste, das liegt organisch im protestantischen Gedanken. Es ist auch nicht eigentlich gegen die Konsequenz seiner Grundgedanken. Eine rein religiöse Kritik braucht in der Tat von ihnen aus nicht weiter fortzuschreiten. 471. Aber es ist zwischen Luther und Erasmus nicht bloß der Konflikt religiösen Tiefsinns und moralistischer Flachheit, sondern der Konflikt

des werdenden modernen antisupranaturalistischen und universalen Religionsgedankens und des schroff erneuerten mittelalterlichen Supranaturalismus und Dualismus. 478. Es beginnt der Neuprotestantismus, der die von den Reformatoren so heftig verworfenen täuferischen oder die nicht glimpflicher behandelten humanistischen Prinzipien oder eine Kombination von beiden unter die reformatorischen Ideen aufnimmt und im Bunde mit beiden eine neue protestantische Ethik aufrichtet. 600. Es ist über den positiven Inhalt der neuen Kultur nichts gesagt, als das rein Formelle, daß sie im Sinne eines starken Individualismus, einer alle Lebenswertung und Erkenntnis von sich aus erst anerkennenden Autonomie sich gestalten mußte. Aber solche Autonomie macht die Welt nicht neu, sondern eignet sie nur mit selbständiger Auswahl und Prüfung an, bildet sie selbständig oder vermeintlich selbständig fort, versteht das Besondere und Zufällige aus seiner Einreihung in das Ganze und Allgemeine, soweit man es jeweils zu erfassen versteht. Es ist nur der autoritative Charakter beseitigt und die Möglichkeit unbegrenzter Entwicklungen gegeben. Auch das darf gesagt werden, daß mit der Losreißung von der überwiegend auf das Jenseits begründeten Kirchenautorität und mit der selbständigen Kraftentfaltung eines neue Weltaufgaben ergreifenden Individualismus eine gewisse Diesseitigkeit von selbst gegeben ist, oder vielmehr die bisher gehemmten aber stets wirksamen Motive der Diesseitigkeit freigesetzt werden. 608. Es tritt eine zunehmende Kompliziertheit und Widerspruchsfülle der modernen Welt ein. 609. Ihr Geist ist der Geist der Autonomie, aber die Inhalte des autonom Entwickelten und Angeeigneten sind grundverschieden. Der Rationalismus, der glaubte, alle zum gleichen Ergebnis durch die übereinstimmende Vernunft zu führen, war eine Anfangstäuschung. So ist sie auch nicht ein einfacher Gegensatz gegen die kirchliche Ideenwelt oder ein einfacher Abfall von ihr. 610. Es ist kein Wunder, daß unter diesen Umständen der moderne Protestantismus auch seinerseits eine geschlossene Gestalt seines religiösen Gedankens und seiner Ethik nicht gefunden hat. Indem er auf weite Strecken hin seinen religiösen und ethischen Autonomiegedanken mit dem viel allgemeineren modernen Autonomiegedanken verschmolz und ganz dieser Einwirkung überhaupt nirgends widerstehen konnte, ist er in alle Schicksale und Bewegungen der modernen Welt hineingezogen worden. 610. Gott, Freiheit, Unsterblichkeit sind die symbolischen Bücher des neuen Protestantismus, und das menschliche Leben Jesu ist seine Christologie. In alledem tritt die Idee des Christentums heraus so, wie sie in den Grundzügen sich gestalten mußte, wenn sie nicht mehr mit Platonismus, Stoa und Aristotelismus, sondern mit dem neuen naturwissenschaftlichen

Weltbild zu tun hatte, wie sie nicht mehr das Wunder und die Legende, sondern die kritisch erklärende Geschichtsforschung als selbstverständlichen Grund unter sich hatte. 696.[1])

G. Gunkel (geb. 1862): Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des neuen Testamentes 1903. Die Behauptung, die im folgenden unter Beweis gestellt sein soll, ist diese, daß die neutestamentliche Religion bei ihrer Entstehung und Ausbildung in wichtigen, ja in einigen wesentlichen Punkten unter entscheidendem Einfluß fremder Religionen gestanden hat, und daß dieser Einfluß zu den Männern des Neuen Testamentes durch das Judentum hindurch gekommen ist. 1. Eine Folgerung würde sicherlich verkehrt sein und sehr verhängnisvoll werden, nämlich die, wenn man aus der fremden Herkunft eines neutestamentlichen Stückes ohne weiteres seine Wertlosigkeit auch für die gegenwärtige Religion folgern wollte. Wir Christen haben zu der Annahme, daß alles Gute und Wertvolle in der Religion nur aus Israel stammen könnte, durchaus keinen Grund und der Same der göttlichen Offenbarung ist nicht allein auf jüdischem Boden ausgestreut. 14. Das Christentum aus dem synkretistischen Judentum geboren, weist starke synkretistische Züge auf. 35. Die Hauptstücke der Christologie kommen nicht von dem historischen Jesus her. 64. Das Christentum ist eine synkretistische Religion. 95.

W. Bousset (1863—1920): Die Bedeutung der Person Jesu für den Glauben. Historische und rationale Grundlagen des Glaubens. 1910. So weist die Historie, ernst und nachhaltend betrieben, über sich selbst hinaus und zwingt uns ein anderes Fundament außerhalb ihrer zu suchen und das wäre . . die Ratio. Gegenüber allem einseitigen Historismus richten wir also den Grundsatz auf: Religion sei etwas dem menschlichen Wesen ureigenes, aus der Notwendigkeit seiner Vernunft zu begreifendes. 10. Nicht als ob es sich hier um angeborene Ideen handelte, die von selbst den Menschen in der Anschauung zugänglich werden, es sind Ideen, die erst allmählich im Laufe der Geschichte bei genügender Entfaltung des religiösen Lebens vor dem Bewußtsein auftauchen. 11. Darauf beruht die enge Verwandtschaft zwischen den religiösen Gefühlen und den rein ästhetischen für das Schöne und Erhabene, zwischen Religion und Kunst. Wir können sagen: was in aller Kunst und in allen rein ästhetischen Gefühlen mehr oder minder bewußt geschieht, das Ergreifen des Ewigen im Endlichen, geschieht in der Religion mit bewußter Beziehung auf die letzte Wirklichkeit. 14. Die große religiöse Persönlichkeit schafft nicht nur Symbole

[1]) Vgl. auch die Zusammenfassung in dem Vortrag: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. München 1911.

des Glaubens, sie wird der gläubigen Gemeinde selbst zum Symbol. . . . Symbole und Bilder, aber nicht die letzte Wahrheit selbst. 16. Die Frage nach der Existenz und Erkennbarkeit Jesu spielt hier keine alles beherrschende Rolle mehr, denn wir brauchen zunächst nun nicht ängstlich mehr abzugrenzen, was etwa an dem Bild Jesu Zutat und Schöpfung der Gemeinde sei, und was Wirklichkeit im engeren historischen Sinne. Wir brauchen das mögliche Resultat historischer Forschung, daß uns diese Wirklichkeit im engeren Sinn an vielen Punkten unerkennbar, unrettbar verloren bleibt, nicht mehr zu fürchten. Es kommt auf das Symbol und das Bild selbst an, an diesem Punkt also nicht auf letzte Wahrheit und Wirklichkeit, die ruht hinter den Symbolen, in den unverrückbaren, gottgegebenen Tiefen menschlicher Vernunft und in den ewigen Werten der Ideen. Das Symbol dient zur Illustration, nicht zur Demonstration. Daher wir auch die merkwürdige Beobachtung machen, daß das Bild Jesu, wie seine unmittelbare Gemeinde es in den Evangelien zeichnete, als Dichtung und Wahrheit wirksamer bleibt als alle historisch noch so genaue Rekonstruktionsversuche. 17. Der Glaube kann nicht verloren gehen, denn er ruht auf seinen eigenen ewigen Fundamenten und überdies würde das Bild Jesu in den Evangelien dennoch stehen bleiben, und wenn auch nur als eine große Dichtung, so doch als Dichtung von ewiger symbolischer Bedeutung. 17.

Greßmann (geb. 1877): A. Eichhorn und die religionsgeschichtliche Schule 1914. Überdies kann sich die Theologie erst ganz allmählich aus den supranaturalen Fesseln lösen, in die sie durch eine mehr als tausendjährige Vergangenheit verstrickt ist. Erst unsere in jeder Beziehung dogmenfreie Zeit, die weder dogmatisch noch antidogmatisch interessiert ist, hat mit dem Begriff der Geschichte vollen Ernst machen können, zumal die psychologisch-historischen Methoden immer feiner ausgebildet werden. 30. Es gibt auch eine innere Logik der Ideen, von der die Literarkritik freilich nichts weiß. 32. Das Axiom der religionsgeschichtlichen Schule lautet: Es gibt keinen Stoff in der Welt, der nicht seine Vorgeschichte, keinen Begriff, der nicht seine Anknüpfungspunkte hätte. Dieser Grundsatz gilt nicht nur für die kleinen und nebensächlichen Dinge, sondern auch für die großen und zentralen Erscheinungen wie die israelitischen Propheten oder die Entstehung des Christentums. 35. Nun ist die Vorgeschichte häufig nicht bezeugt, sondern kann nur indirekt erschlossen werden. Aber auch vor dieser Aufgabe darf der Religionshistoriker nicht zurückschrecken, wenn anders er wirklich nach geschichtlichem Verständnis strebt . . . er muß über den Buchstaben hinausgehen und

sich der Führung des Geistes anvertrauen. 36. Wo Nachrichten fehlen, ist man ganz und gar auf Konstruktion angewiesen d. h. auf die inneren Gründe der Logik und der Psychologie, die durchaus nicht willkürlich gewählt werden können, sondern durch die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens bestimmt werden. Alle geschichtliche Forschung ruht auf dem Axiom der Entwicklung. Wer die Evolution leugnet, muß auf wissenschaftliche Erkenntnis verzichten. 37. Das Hauptziel ist nicht die Sammlung von Analogien und die Häufung von Parallelen, sondern die Frage nach dem geschichtlichen Zusammenhange der Religionen und nach ihrer gegenseitigen Beeinflussung. Um sie zu beantworten, bedarf es nicht nur eines besonderen Taktes, sondern vor allem einer sicheren Methode. Als Hauptgrundsatz muß gelten, daß eine Religion zunächst aus ihrer eigenen Entwicklungsreihe psychologisch verstanden werden muß. Die Psychologie wird in der Geistesgeschichte dar Menschheit und folglich auch auf dem Gebiete der Religion immer das letzte Wort sprechen. 42. Für den theologischen Historiker gelten keine anderen Grundsätze als für den profanen, natürlich mutatis mutandis. 47.

§ 14. Verschiedene Systematiker der Gegenwart.

Schlatter (geb. 1852)[1]: Das christliche Dogma 1911. Die dogmatische Frage lautet, wo und wie wir Vorgänge erleben, die uns zur Offenbarung Gottes werden, und der dogmatische Beweis, der Gottesbeweis besteht darin, daß wir die Ereignisse aufzeigen, durch die unser Gottbewußtsein entsteht und seinen Inhalt bekommt. 12. Dadurch, daß wir aus der dogmatischen Frage die Frage nach Gott, aus der Dogmatik die Lehre von Gott machen, bringen wir zum Ausdruck, daß sich im religiösen Vorgang der Mensch nicht nur mit sich selbst beschäftigt, sondern mit seinem Erkennen und Wollen aus sich weg zu Gott gewendet ist. 13. Das aber bleibt sich bei jeder Umgrenzung des Arbeitsfeldes gleich, daß die theologische Arbeit immer in der Beobachtung des Menschen besteht. 14. Insofern bleibt jede Theologie gerade dann, wenn sie ernsthaft in Gott ihren Gegenstand hat, anthropozentrisch, weil sie ihren Standort nicht über, sondern im Menschen hat. 15. Die Erkenntnis Gottes gliedert sich in die Lehre vom Menschen als dem Weg Gottes (Anthropologie), von Jesus als dem Zeugen der göttlichen Gnade (Christologie), von der Christenheit als der zu berufenden

[1]) Cf. Grützmacher: Schlatters „Christliches Dogma“ NKZ. 1911.

Gemeinde (Soteriologie), vom letzten Ziel der göttlichen Gnade (Eschatologie). 16. Ich meinerseits bezeichne die Formel „Wahrnehmung“ als für meine Methode und mein Ziel zutreffend. Leider ist nicht zu hoffen, daß ein deutsches Wort etwa „beobachtende Theologie“ zum Namen auswachse, sondern es müßte wohl „empirisch“ herhalten. Ich würde aber meinerseits auch den Namen „empirische Theologie“ nicht ablehnen, sofern nur deutlich bleibt, daß hier „Empirie“ in keinem Gegensatz zur Geschichte steht und nicht von einer in sich verschlossenen Monade die Rede ist, die nur das als ihr Erlebnis wertet, was sie aus sich selbst erzeugt. Erlebnis und Erfahrung bereitet uns auch das, was uns durch unsern Anteil an der Gemeinschaft vermittelt wird (Briefe über das christl. Dogma 1912 S. 85). Übersicht über die Anthropologie: Die theologischen Aufgaben, vor denen wir stehen, lassen sich somit so ordnen: wir brauchen eine Lehre von der Person als der Offenbarung des göttlichen Lebens, von der Natur als der Offenbarung der göttlichen Kraft, von der Sozietät und dem göttlichen Reich, vom Erkennen und der göttlichen Wahrheit, vom Fühlen und der göttlichen Seligkeit, vom Willen und der göttlichen Liebe, vom Gottesdienst und der Gemeinschaft Gottes mit uns, von der Sünde und dem göttlichen Gericht (Dogma 22). Die Erbsünde ist nirgends als in unserem eigenen verwerflichen Verhalten vorhanden und wahrnehmbar. 275. Den Anlaß, an die im Jenseits vorhandene Bosheit [des Teufels] zu denken, haben wir dann, wenn in uns neue, originale Antriebe zur Sünde hervortreten, die über das hinausgehen, was uns die Geschichte vermittelte, und dann, wenn das vollendete Resultat der Sünde sichtbar wird und die Einigung des Willens mit der Bosheit eintritt, die aus ihr den bleibenden Charakter des Menschen macht. 284. Der Übergang zum Christus: Es ist nochmals der Mensch, den wir in der neuen Betrachtung vor uns haben, mit seinem ganzen Wesen und allen seinen Tätigkeiten. Nun wird er aber durch ein Ereignis gestaltet und bewegt, das nicht in den Naturprozeß hineinfällt und auch nicht einen der vielen sich gleichartig wiederholenden geschichtlichen Vorgänge darstellt. Die Geschichte, die uns hier ergreift [1]), trägt einen göttlichen Schöpferwert in sich und stellt darum eine echte Entwicklung her, die alles, was wir sind, ergreift und nicht nur das Bestehende wiederholt oder teilweise verändert, sondern alles in eine neue, höhere Gestalt erhebt. 303. Um das Einssein der

[1]) „Die Geschichte des Christus“ hat Schlatter in einem besonderen Werk (1921) dargestellt: „Daß Jesus aus der Botschaft des Täufers seine eigene machte, daß er deshalb die Gemeinde in das göttliche Reich berief und daß er darum das Kreuz auf sich nahm, das sind die drei Taten Jesu, die seine Geschichte bilden mit deren Verständnis uns der herrliche Reichtum seines Wortes zusammen mit dem einigenden Grund faßbar wird“ (S. 6).

Gottheit und Menschheit in Christus zu verdeutlichen, reicht keine natürliche Analogie aus. Denn sowohl die ‚Natur' Gottes als die ‚Natur' des Menschen ist nicht Natur, sondern Wille und in der Erzeugung des menschlichen Willens aus dem göttlichen besteht der die Persönlichkeit des Christus hervorbringende Vorgang. Dieser bedeutet auf Seite Gottes eine Entäußerung, weil die Menschheit im Christus das von der Gottheit Gewollte ist und das menschliche Ich in seiner naturhaften und geschichtlichen Beschränktheit durch die Gottheit gesetzt wird. 363. Deshalb ist die Gottmenschheit nach ihrer menschlichen Seite ebenfalls im Willensvorgang begründet. Der von Gott gegebene menschliche Wille wendet sich nach oben und hat in Gott sein Ziel, wie er in ihm seinen Ursprung hat. . . . Deutlich ist, daß das Menschliche an Jesus wächst. . . . Darum ist die Einigung Gottes mit dem Menschen in Christus nicht selbst als werdend vorzustellen, sondern als das, was alles Werden und Wachsen der Menschheit Jesu begründet hat. 364. Durch die zwei Zeugen Gottes, den Christus und den Geist, die miteinander in Einheit wirken, wird unser Leben, da über beiden der sie sendende Vater steht, zum Werk des dreieinigen Gottes. Darum spricht der trinitarische Gottesname das spezifisch christliche Gottesbewußtsein aus, und da das Gottesbewußtsein der Grund und Inhalt alles Glaubens ist, so ist der trinitarische Gottesname das christliche Evangelium. 373. Mit dem Bekenntnis zur Wesenseinheit ist das ganze Geben, die ganze Liebe ausgesprochen, die den Sohn zum vollendeten Bild des Vaters macht. 381. Die Schrift ist deshalb Lehrbuch, weil sie uns in Gottes Gnade beruft. Dadurch, daß sie das Kind Gottes macht, macht sie den Theologen und belehrt uns dadurch, daß sie uns den für uns handelnden Gott zeigt, nicht bloß den uns belehrenden. Die Inspiration bringt daher nicht einzelne Bewußtseinsvorgänge hervor, sondern sie gestaltet den Menschen so, daß er Gottes Wort zu sagen vermag. 398. Richtige Pneumatik und richtige Historik sind unlöslich beieinander. Durch die Geschichte, in der die biblischen Männer stehen, werden sie die Empfänger des Geistes. Die Inspiration der Apostel hat ihre Sendung durch den Christus zur Voraussetzung und erwächst aus dieser Geschichte. 400. Die Einheit der Schrift ergibt sich daraus, daß die Geschichte, die sie schuf und die sich in ihr bezeugt, in Christus ihre Einheit hat . . . Der Mittelpunkt der Schrift, der aus ihr eine Einheit macht, läßt sich somit mit Luther formulieren: was Christum treibe, sei kanonisch. 403. Die Wahrnehmung, die unsern Gebrauch der Schrift zu ordnen hat, ist die, daß sie sich in ihrer geschichtlichen Art und Bestimmtheit als die göttliche Gabe bewährt, durch die uns Gottes Wahrheit und Gnade ver-

mittelt werden. Dadurch, daß sie uns zu Gott hinwendet und uns in seine Gemeinschaft stellt, verschafft sie uns die Leitung des Geistes, der in die ganze Wahrheit führt und tut uns ihre Unfehlbarkeit kund, die darin besteht, daß sie uns zum Unfehlbaren bringt, zu Gott. 412. Darum ist die Kindertaufe ein vortreffliches Mittel, um für die ganze Kirche festzustellen, welches das richtige Verhältnis zwischen der Gnade und dem Glauben ist, eben das, daß uns die Gnade zum Glauben beruft und uns ihn gewährt. 466.

Die christliche Ethik 1914. Die christliche Ethik muß sich in der Methode ihrer Denkarbeit von allen anderen Formen der Ethik trennen. 25. Unsere Ethik entsteht aus dem Dogma und deshalb, weil das Dogma der Ethik vorangeht und ihr den Grund verschafft, ist sie imstande, den richtigen Willen zu begründen und nicht bloß zu beschreiben und zu gebieten. 30. Indem wir der uns bestimmenden Norm die Richtigkeit, unseren Zielgedanken die Wahrheit, der uns bewegenden Lust die Reinheit und unserem Verlangen das ihm dienende Vermögen verschaffen, rüsten wir uns für unseren Beruf, und indem unsere Gemeinschaft mit den anderen auch sie zum Gehorsam gegen das göttliche Gebot in der Erkenntnis der Wahrheit mit Freude und Kraft bewegt, erfüllen wir ihn. 83. Wie das christliche Dogma gemeinsames Wissen ist, so ist der christliche Wille der Gemeinwille der Christenheit. 43.

Schäder (geb. 1861). Theozentrische Theologie. Erster, geschichtlicher Teil 1909 (2. Aufl. 1916). Zweiter, systematischer Teil. 1914. Religion ist das Beherrschtwerden der Seele durch Gott, ist das Leben der Seele aus durchdringender, absoluter Gottesherrschaft. II 57. Ist das geistgewirkte Erleben Gottes im Glauben der Weg zu Gott, dann fragt es sich, wann das Erleben vorliegt oder welches seine Art ist . . . Gott erleben heißt prinzipiell: innerlich oder persönlich von einer unbedingten Macht über uns und über unserer Welt in Natur und Geschichte erfaßt werden. Indem in uns die Gewißheit dieser Macht, dieses Absoluten zustande kommt, erleben wir Gott. Man darf sagen, daß Ps. 139 der klassische Ausdruck für das zur Wirklichkeit gewordene fundamentale Gotteserlebnis ist. 108. Alles Erleben der Wirklichkeit Gottes, zunächst das elementare, hängt in der Gegenwart von der Gottesverkündigung der christlichen Gemeinde und durch sie hindurch irgendwie direkt oder indirekt an dem Gotteszeugnis der h. Schrift. 118. Daß wir es unter der Berührung mit dem Worte von Gott, d. h. von seiner Majestät erleben, wie dieser Gott uns innerlich als Wirklichkeit faßt, das ist das Fundamentale an dem Wirken des Geistes Gottes. Geist Gottes und Macht gehören in ihrer innersten Tiefe zusammen. 127.

Das letzte, tiefste Entscheidende für den Glauben ist und bleibt die wortvermittelte geistige Innenwirkung Gottes, so verstanden der Geist. 130. Man muß die unbedingte, prinzipielle Ausschließlichkeit, mit welcher die wirkliche Religion an der souveränen Selbstbekundung Gottes im menschlichen Innern hängt, im Auge behalten, um jeden Versuch für das Verständnis der Religion einen irgendwie anderen, letzten Ausgangspunkt als das Erleben Gottes zu nehmen, begegnen zu können. Über Religion kann man im Grunde nur theozentrisch, nur von Gott, d. h. von seiner Selbstvergegenwärtigung aus, urteilen. 135. Es ist das Bedeutungsvolle, daß die Gottesgewißheit des Glaubens, mit welcher er an die Natur herantritt und welche mit der Naturwirklichkeit verwächst, ihrerseits aus dieser Verbindung eine Bereicherung ihres Inhaltes empfängt. Unter seiner Beschäftigung mit der Natur wird der Glaube voller. Niemandem würde die Natur, ohne daß er von der Majestät Gottes innerlich gefaßt ist, zur Offenbarung Gottes werden. Aber jedem dient diese Offenbarung dazu, daß ihm Gott Weiteres, Anderes wird als persönlich geistige Macht oder Majestät. 167. Wie mit der Natur steht es mit der höheren Sphäre unserer Wirklichkeit, mit der Geschichte. Sie wird dem Glauben in lebendigen konkreten Zügen zur Offenbarung Gottes, sie bietet ihm Stützen, ohne die er nicht ist. Aber sie ist für ihn zugleich Verhüllung Gottes, mit der er sich in der Form überwindenden Trauens auseinandersetzt. 134. Gewissen und sittliche Menschheitsgeschichte haben nur theozentrisch angesehen ihren festen Halt und Bestand. 211. Man kommt von Gott aus zur Wahrheit des Gewissens, nicht umgekehrt vom Gewissen aus zu Wahrheit Gottes. 213. Wollen wir den Herrn Jesus als das, was er ist, als Sohn Gottes, und in der konstanten Zielrichtung seines Lebens auf Gehorsam und auf Dienst Gottes auffassen, wollen wir seine offenbarende Bedeutung für den Gottesglauben richtig abschätzen, dann müssen wir mit einer inhaltlich bestimmten Gottesgewißheit, die Gott für sich nimmt, an Jesus herantreten, müssen seinen Zusammenhang mit diesem Gott beobachten und erproben und müssen oder werden dann zugleich das Besondere, das Neue, was unser Gottesbild oder unsere Gottesgewißheit durch ihn empfängt, erkennen. Vorhandene Gotteserkenntnis bestätigt der Sohn Gottes, zu der vorhandenen aber bringt er durch sich, und zwar, wenn man die Sache in ihrer ganzen absoluten Größe nimmt, nur und ausschließlich durch sich, Neues hinzu. 239. Durch Christus weiß sich der Mensch im Glauben von der unbedingten Gnade und Liebe des machtvoll heiligen Gottes berührt. 245. Das, was wir Christus verdanken, das, wodurch er Bedeutung für unser persönliches Leben gewinnt, ist göttlicher Geist, den er uns mitteilt, Leben aus

Gott, welcher uns von ihm aus erfaßt und uns zu eigen wird. Die Christusfrage ist für uns prinzipiell die Geistfrage. 245. In unserer Erkenntnis Gottes oder in unserer Gewißheit um die Wirklichkeit Gottes treten eine Reihe charakteristischer Faktoren organisch zusammen. Die grundlegende unter ihnen ist eine der Majestät Gottes entstammende, freie Selbstbekundung Gottes in uns, die sich in ihrer Vermittlung durch das biblische Wort von Gott als unseren und unserer Welt Herrn gar nicht gleich an unsere praktisch-sittliche, sondern zunächst an unsere religiöse Anlage wendet. Wir haben gezeigt, wie diese Selbstbekundung oder das Erleben Gottes, wenn es in uns in der Form trauenden Glaubens zum persönlichen Vollzuge gekommen ist, mit allerlei Momenten unserer Welt- und Selbstbeobachtung, mit theoretischen und praktisch-sittlichen, innerlichst verwächst, und wie unsere gläubige Gottesgemeinschaft auf diesem Wege steigend an Inhalt gewinnt. Gott wird uns hier auch Gott unserer praktischen Vernunft oder unserer Sittlichkeit. Wir haben weiter gezeigt, wie durch den geschichtlichen und erhöhten Jesus Christus aus dieser Geistesverbindung mit Gott die versöhnende und erlösende Geistesgemeinschaft mit Gott wird. Wir haben endlich gezeigt, wie diese ganze, an sich reiche Gottesgewißheit an der Hand ihres inneren positiven Besitzes entgegenstehende Welt- und Selbstbeobachtungen überwindet. So angesehen ist die gewisse Gotteserkenntnis des Glaubens in der Tat ein lebendig-organisches Gesamtbilde religiöser, theoretischer und praktisch-sittlicher Urteile. 293. Gott geht die Theologie nie an ohne Ich und Welt; das Ich und die Welt aber nie ohne Gott, und die Welt nie ohne das Ich. Nur so ist theozentrische Glaubenstheologie. Gott, Welt und Ich treten für sie sozusagen in einen Zirkel zusammen; nur daß Gott dem Ich und seiner Welt gegenüber in der Form des trauenden Glaubens die maßgebende, herrschende Stellung zukommt. 311.

Streiflichter zum Entwurf einer theozentrischen Theologie. 1916. Auf der anderen Seite schließt sich nun doch das, was ich theozentrische Theologie nenne, unbedingt an den notwendigen Subjektivismus an, welcher die neuzeitliche Theologie charakterisiert. 10. Es ist klar, daß bei einer derartigen Orientierung der Theologie unvergängliche Erkenntnisse des Calvinismus für die Auffassung des christlich-kirchlichen Glaubenslebens fruchtbar gemacht werden. 23. Aber das ist freilich richtig, und hier liegt der wirkliche Differenzpunkt zwischen den christozentrisch urteilenden Theologen und mir, daß ich von tatsächlicher, gesicherter Gotteserkenntnis, abgesehen von Christus, rede. 55.

L. Lemme (geb. 1847): Christliche Glaubenslehre, 1. Band 1918. Die Dogmatik ist der theoretische Ausdruck der christlichen Gewißheit, in Christo die absolute Wahrheit zu haben, als Religions-

lehre, d. h. als eine Doktrin, welche den Lebensinhalt der Religiosität auf gedankenmäßigen Ausdruck bringt und ihre entscheidende Begründung nicht in Form rationalen Räsonnements gibt, sondern vermöge der psychischen Tatsächlichkeit der religiösen Vorgänge. 3. Die Dogmatik hat die christliche Religiosität nicht bloß als Realität religiösen Erlebens in ihren Gefühlszuständen zu beschreiben, sondern auch als Zusammenklang des endlichen Bewußtseins mit dem unendlichen nach Seiten der Weltanschauung metaphysisch zu erfassen und zu begründen. 10. Die Methode der Glaubenslehre ist die empirische Deskription. Die Glaubenslehre beschreibt die religiösen Erlebnisse des christlichen Glaubens in wissenschaftlicher Reflexion auf die innere Erfahrung. 21. Ist die Glaubenslehre empirisch-deskriptive Darstellung des christlichen Glaubens, so hat sie zu entfalten 1. das Wesen des Glaubens, 2. die objektiven Voraussetzungen des Glaubens, 3. die Entwicklung des Glaubenslebens. In dieser Einteilung ist der gesamte psychische Erfahrungsinhalt des Glaubens nebst den Verbindungslinien rückwärts und vorwärts d. h. neben dem Rückblick auf die Grundlagen, aus denen der Glaube erwächst, und dem Ausblick auf die Vollendung, in der der Glaube sich zur Hoffnung gestaltet, enthalten. 112. Die Religion bestimmt sich ihrem Wesen nach als unmittelbares Bewußtsein persönlicher Gebundenheit an den absoluten Urgrund des Alls. 134. Die drei Ideen: Reich Gottes, Erlösung und Menschensohn geben den wesentlichen Inhalt der neutestamentlichen Offenbarung, und zwar in dem einheitlichen Sinne, daß die Gottesherrschaft als eine solche der Erlösung einzig verwirklicht ist und dauernd verwirklicht wird durch den Sohn Gottes. 196. Der Glaube als evangelischer ist seinem eigentlichen Wesen nach weder Beziehung zum kirchlichen Lehrbestande noch Beziehung zur urkundlichen Bezeugung des Urchristentums, sondern Beziehung zum lebendigen Gott; nicht soziale Lebensbestimmtheit kirchlicher Eingliederung, sondern persönliche Lebensbestimmtheit freudiger Einfügung in eine unsichtbare Gottesordnung; nicht ein Gefüge intellektueller Gedankenbildungen, nicht eine Neigung gleichmäßiger Willensstrebungen, sondern eine Gemütsverfassung himmlischer Lebensrichtung. 217. So stellt sich Gott in Wechselwirkung mit den gläubigen Persönlichkeiten dem religiösen Erleben, in dem er sich schaffend, erhaltend, befreiend, beseligend erweist, dar als das unendliche über Raum und Zeit erhabene Subjekt, das die Welt lebendig durchwaltet und die Gläubigen trägt, also als die absolute Persönlichkeit, die als Vater Jesu Christi unser Vater ist. 242. Der dargelegte Gottesbegriff ist nicht der kosmologische, nicht der ethische, sondern der religiöse, natürlich nicht in dem Sinne, daß durch denselben die kosmologische Grundlage aufgehoben und das ethische Gepräge be-

seitigt sei, sondern in dem Sinne, daß die religiöse Erfahrung bestimmend für den christlichen Gottesbegriff ist. 251. Ist das evangelische Glaubensleben die Religiosität des Gnadenwirkens, so weiß das fromme Selbstbewußtsein die Erlösungsgnade nicht in Naturbekundung, sondern in Geschichtsbekundung wirksam aus und in der Person Christi . . . die beschreibende Analyse des Glaubenslebens findet Christum als das konstitutive Element desselben. 324. Wenn die Glaubenslehre mit Notwendigkeit Christum darstellt in seinen religiösen Wirkungen, so ist eine zutreffende Christologie nur möglich aus einer durchgebildeten Glaubenserfahrung heraus, in der die von dem Sohne Gottes beabsichtigte religiöse Neubildung zu vollständigem Vollzuge gekommen ist. 327. Die Zweinaturenlehre ist zwar in ihrer Terminologie mangelhaft, der Sache nach aber ist sie haltbar, soweit sie den religiösen Gehalt der entwickelten Lehre widergibt. 344. Der positive Wert der Zweinaturenlehre liegt darin, daß durch sie in der Christologie gewahrt wird, was zur Aufrechterhaltung der Erlösung unerläßlich ist, nämlich, daß in Christo ein göttlicher Wesensinhalt sein mußte, wenn er natürliche Menschen zu heiligem Geistesleben erheben sollte, und daß Jesus Christus wahrer Mensch sein mußte, um überhaupt Menschen etwas sein und bieten zu können. 346. — Glaubenslehre, 2. Band 1919. Ist Jesus Christus der zweite Adam, bezieht sich also sein Werk auf die Umbildung der natürlichen Menschheit zur Menschheit Gottes, so hat sein Heilandswirken kein anderes Beeinflussungsobjekt als das religiöse Bewußtsein der Menschen. Erlösung und Versöhnung bedeuten Gestaltungen des religiösen Bewußtseins, aber eben unter Wirkung göttlicher Aktivität, so daß in beiden Begriffen auch ein neues Verhältnis Gottes zum Menschen liegt. 28. Erlösung bedeutet in dieser Hinsicht Erhebung von der niederen Form des natürlichen Lebens der adamitischen Menschheit zur höheren Stufe göttlichen Geisteslebens der im neuen Adam erneuerten Menschheit. 33. Die Versöhnung als objektive ist ein heilsgeschichtlicher Begriff, wogegen ihre transcendentale Verlegung in einen Gemüts- oder Willensvorgang in Gott eine unsachliche Verschiebung des Begriffs bedeutet. 40. Der heilige Geist ist Gottes Wesen, wie es Gottes Heiligkeit in der Menschheit verwirklicht und durchsetzt. 76. Die Taufe bedeutet für verschiedene Altersstufen und verschiedene religiöse Entwicklungsstufen etwas Verschiedenes. 169. Im Glauben als der persönlichen Vereinigung mit Jesu liegt einerseits die Realbegründung eines neuen Geisteslebens, andererseits die Herstellung der persönlichen Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater, nach jener Seite wirkt er erneuerend, nach dieser Seite hin rechtfertigend. 281.

Christliche Apologetik 1922. Die Methode der Apologetik ist spekulativ, indem sie den theoretischen Nachweis erbringt, daß die dem christlichen Glauben eignende Auffassung des Weltzusammenhanges auch die das Denken befriedigende Erklärung des Welträtsels bietet. Als spekulative Theologie baut sie, von einfachen sicheren Grundlagen des Erkennens ausgehend, ein System der Gottes- und Weltanschauung auf, welches die christliche Glaubensüberzeugung als im Einklang mit den Erfordernissen des Denkens stehend aufzeigt. Als theologische Metaphysik entwickelt sie, von festen gegebenen Tatsachen der Erfahrung ausgehend, ein Verständnis der Erscheinungswelt aus ihren letzten Gründen, welches die Wahrheit des Christentumes als die Wahrheit zu begründen imstande ist. 18. Die Eigenart der theologischen Metaphysik besteht darin, daß sie nicht bloß die allgemein menschliche religiöse Anlage voraussetzt, sondern auf dem Grunde der christlichen Glaubenserfahrung erwächst, und die Wahrheit, die zu ihrem Lebensgehalt gehört, auch als die Wahrheit des objektiven Erkennens nachzuweisen sich bemüht. Diese religiöse Begründung und Orientierung der theologischen Metaphysik ist nicht Schwäche, sondern Kraft. 25. Kommt das Wesen des Christentumes zum Ausdruck in dem Satz, daß Gott und Mensch eins geworden sind im Gottmenschen, und handelt es sich in der Apologetik um spekulative Begründung der in diesem Satz beschlossenen religiösen Weltanschauung, so zerfällt die Apologetik in 1. die Lehre von Gott (Theologie) und 2. die Lehre vom Menschen (Anthropologie) als den beiden Gliedern des religiösen Verhältnisses und die Lehre 3. von der durch den Mittler hergestellten Gotteinheit, wie sie a) im Gottmenschen begründet ist, b) sich in dem Wiedergeborenen verwirklicht. 41. Die empirisch-religiöse Christologie der Glaubenslehre fordert zu ihrer Ergänzung und Stütze die spekulative Christologie der Apologetik, welche das Verständnis der Person Christi von der Gotteslehre aus gewinnt. Notwendig also nimmt die spekulative Christologie ihren Standort in der Trinitätslehre, um vom trinitarischen Wesen Gottes aus die übergeschichtliche Bedeutung der Person Christi zu begründen. 296. Der Sinn des spekulativen Verfahrens ist das Verständnis der konkreten geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi aus der allgemeinen Idee, wie sie sich im Zusammenhang der Gesamtanschauung von Gott, Welt und Mensch ergibt. 297. Auf der Kraft der gottverwandten Seele sich geistig und religiös-sittlich der Gotteinheit erschließen zu können, ruht die metaphysische Christologie, ja, recht betrachtet, die Möglichkeit einer Christologie überhaupt. 311.

Christliche Ethik 1905. Theologische und philosophische Ethik haben die Untersuchungen über das Wesen des

Sittlichen und die Gesetze des sittlichen Handelns und die durchgängigen sittlichen Erscheinungen gemeinsam. Da aber die philosophische Ethik das allgemein Sittliche, die theologische das christlich Sittliche darstellt, sind beide Wissenschaften so heterogen wie Philosophie und Theologie überhaupt; eine Disziplin kann daher die andere ignorieren. Für die Theologie ist das durchführbar, da sie im christlichen Glaubensleben ihr der Welt schlechthin überlegenes Erfahrungsgebiet hat; völlige Selbständigkeit gegenüber der Philosophie ist sogar eine wichtige Aufgabe der theologischen Ethik. 25. Für die Ethik kann nur die beschreibende Methode in Anwendung kommen, die auch die empirisch-reflexive genannt wird. 48. Die Ethik gibt I. die Lehre vom sittlichen Subjekt, II. die Lehre vom sittlichen Werden, III. die Lehre von der sittlichen Bewährung. 57. Ausschließlich die religiös orientierte Moral ist Moral im eigentlichen Sinne. 148. Die christliche Moral unterscheidet sich prinzipiell von aller außerchristlichen dadurch, daß die christliche vom Besitz der ohne sittliche Tatkraft gewonnenen Gerechtigkeit ausgeht (Röm. 9, 30), während die außerchristliche die Gerechtigkeit als Erzeugnis und Erfolg eigener Tatkraft erstrebt. 288. Dem biblisch-apostolischen Sinne entspricht lediglich diejenige Einwirkung auf die öffentlichen Verhältnisse, welche eine Erneuerung derselben durch die religiöse Erneuerung des einzelnen vollzieht. Die seelenrettende Liebe des Christentums geht auf die Individuen. 798. Da die christliche Liebe gemeinschafterhaltend und gemeinschaftstiftend ist, so liegt es nach reformatorischer Lehre in ihrem Wesen, die gegebenen Gemeinschaftskörper, in denen die christliche Persönlichkeit in leiblichem, geistigem und sittlichem Wachstum sich ausgebildet hat, nicht nur sittlich anzuerkennen und zu bejahen, sondern auch durch ihre Mitwirkung zum Aufbau solcher Ordnungen und Gemeinschaftsformen diese sittlich fortzubilden. Solche Gemeinschaftskreise sind in erster Linie die aus dem Unterschied der Geschlechter erwachsende und der Fortpflanzung der Menschheit dienende Familie, in zweiter Linie die auf dem menschlichen Geselligkeitstriebe ruhende und den Austausch der Gütererzeugung und des geistigen Lebens pflegende bürgerliche Gesellschaft und der auf Gliederung der Menschheit in Völkern ruhende und die Organisation einer in sich geschlossenen Kulturgemeinschaft herstellende Staat, und in dritter Linie die zwar der natürlichen religiösen Anlage entsprechende, aber im eigentlichen Sinne durch göttliche Offenbarung begründete Kirche. Da in diesen Gemeinschaftskreisen die sittliche Bildung jedes einzelnen wurzelt, wie sie ihm fortwährend die wichtigsten sittlichen Aufgaben stellen, so ist es unsittlich, sich gleichgültig gegen sie zu verhalten oder sie zu negieren. Und da diese Gemeinschaftskreise die Grundpfeiler

nicht nur aller menschlichen Gesittung, sondern sogar einer menschenwürdigen Existenz sind, so liegt im christlichen Glauben der sittliche Antrieb, sie nicht nur in ihrem reinen Bestand zu schützen, sondern auch unter dem Gesichtspunkt der Christianisierung der Welt fortzubilden und zu vergeistigen. 827.

Stange (geb. 1870): „Einleitung in die Ethik". 2 Teile. 1901. Das Ergebnis, zu dem die Erörterung über die ethischen Grundbegriffe gelangt, besteht in der Aufstellung von drei spezifisch-ethischen Grundbegriffen, die aller sittlichen Beurteilung zugrunde liegen müssen: der ethische Wertbegriff, wie er in den Prädikaten gut und böse zum Ausdruck kommt, und der ethische Normbegriff der Pflicht und der Begriff der Tugend als Bezeichnung der ethischen Qualität oder des ethischen Gegenstandes . . . Die Norm der Pflicht ist die Quelle des sittlichen Wertes und zugleich der Maßstab des sittlichen Willens. Die Ethik als theoretische Wissenschaft ist dementsprechend letzten Endes „Pflichtsphilosophie" (II, 48ff.). Der Begriff des Willensverhältnisses ist in der Tat ein geeignetes Prinzip, von dem aus sowohl der Inhalt des Sittlichen wie auch der Beweggrund desselben verständlich gemacht werden kann. Die Gefahr, daß die Ethik über dem Forschen nach dem Inhalt des Sittlichen den verpflichtenden Charakter des sittlichen Urteiles ignoriere, ist ebenso sehr ausgeschlossen wie die Gefahr, daß die Betonung des verpflichtenden Charakters das Verständnis für den Inhalt des Willens unmöglich mache. In dem Begriff des Willensverhältnisses ist vielmehr beides, ein „materielles" und ein „formales" Prinzip enthalten und damit einer allseitigen und vollständigen Erforschung des Sittlichen die Bahn geöffnet. 136. Das ethische Willensverhältnis ist ein Produkt der Vernunft, denn wenn das Willensverhältnis ein Erzeugnis eben derselben Vernunft ist, die in dem einzelnen Menschen sich betätigt, so ist damit auf der einen Seite der überwiegende Wert des Willensverhältnisses gegenüber allen Willenszielen des Individuums sicher gestellt, während auf der anderen Seite es deutlich wird, warum die Nötigung, welche von dem ethischen Willensverhältnis ausgeht, als meine eigene Forderung in meinem Bewußtsein sich geltend macht. Weil die Willensverhältnisse Ausdruck der in der Menschheit wirksamen Vernunft sind, so werden die einzelnen Menschen durch die Willensverhältnisse zu einem Organismus verbunden, dessen Glieder sie sind, sofern jeder einzelne Träger der Vernunft ist. 168ff. Der natürliche Wille ist seinem Wesen nach Begehren, der sittliche Wille besteht seinem Wesen nach im Gehorchen. 190. Die sittliche Freiheit besteht darin, daß unser Wille nicht bloß durch die Stärke der Motive sich beeinflussen läßt, sondern durch die Art der Motive, daß er nicht bloß getrieben

wird durch die Kraft der Motive, sondern sich bestimmen läßt durch die Beschaffenheit der Motive . . . wir nennen den Willen frei in demselben Maße, als er den eudämonistischen Motiven die ethischen Motive vorzuziehen vermag. 219. Im Gegensatz zu der bloß empirischen Erklärung und im Gegensatz zu der rein psychologischen Ableitung der sittlichen Urteile muß die Entstehung der sittlichen Urteile letzten Endes auf einen metaphysischen Faktor zurückgeführt werden. 236. Das Verhältnis, in dem Religion und Sittlichkeit zueinander stehen, ist nicht ein Verhältnis der Unterordnung des einen unter das andere, vielmehr ein Verhältnis der Wechselwirkung. Beide sind wesentlich selbständige, voneinander wesentlich verschiedene Größen. Aber weil der Mensch in beiden als Glied eines Willensverhältnisses in Betracht kommt, so ist eine Wechselwirkung zwischen beiden möglich. Und zwar vollzieht sich diese Wechselwirkung in der Weise, daß zuerst die sittlichen Vorstellungen einen reinigenden Einfluß auf die religiösen Vorstellungen ausüben; es geschieht das, indem das Göttliche mehr und mehr nicht bloß als Naturmacht, sondern als ethische Macht vorgestellt wird. In demselben Maße aber, als dadurch die Gleichmäßigkeit des religiösen Verhältnisses mit den ethischen Willensverhältnissen erkannt wird, in demselben Maße wird dann auch das religiöse Verhältnis zum Maßstab für die sittlichen Verhältnisse. 282. Wir können nicht selbst die Bekehrung durch unseren eigenen Willen bewirken . . . der begehrende Wille soll gehorchender Wille werden. 288ff. Eben darin liegt dann für die religiöse Betrachtung die Nötigung zu sagen, daß Gott es ist, der die Bekehrung wirkt, indem er einen neuen Willen im Menschen schafft". 287.

„Grundriß der Religionsphilosophie" 1907 und „Christentum und moderne Weltanschauung". I. Das Problem der Religion 1911. 2. Aufl. 1913. „Religion als Erfahrung" 1919. Die Religionsphilosophie ist diejenige wissenschaftliche Disziplin, durch welche sich der Zusammenhang der Theologie mit der Philosophie vermittelt Rph. 7. Das Kriterium für die Wahrheit der Religion besteht in der Religionsphilosophie in der Selbständigkeit und Ursprünglichkeit der religiösen Erfahrung. 9. Indem die Religion unter den Begriff der Erfahrung gestellt wird, wird die eigentliche Aufgabe der Wissenschaft von der Religion dahin bestimmt, daß sie die eigentümliche Art der religiösen Gewißheit zum Gegenstand ihrer Untersuchung zu machen hat. m. W. 33. Wenn die Analyse der religiösen Gewißheit zu der Erkenntnis führt, daß es sich bei derselben in der Tat um einen eigentümlichen Tatbestand des menschlichen Bewußtseins handelt, so ist damit der erkenntnistheoretische Wert der Religion gegen jeden Zweifel

sichergestellt. Für das wissenschaftliche Erkennen gibt es keinen anderen Maßstab der objektiven Geltung als die Selbständigkeit und Eigentümlichkeit der Erfahrung. 35. Der Begriff der Erfahrung bezeichnet die Bedingungen, unter denen alles Erkennen steht. Das, was wir Erfahrung nennen, ist die Gesamtheit der Bedingungen, unter denen das Erkennen als Tatbestand unseres Bewußtseins in Betracht kommt. 68. Gegenüber der Tatsache der sinnlichen, zeiträumlichen Welt erhebt sich die Frage, ob diese sinnliche Erfahrung den Begriff der Wirklichkeit erschöpft oder nicht. Und die Beantwortung dieser Frage ist nun die Wurzel der Religion, so daß also das religiöse Problem jeden Menschen zur Stellungnahme zwingt. Die Überzeugung, daß die sinnliche Erfahrung den Begriff der Wirklichkeit nicht erschöpft, sondern in sich die Nötigung enthält, den vollständigen Begriff der Wirklichkeit zu suchen, bildet das gemeinsame Merkmal der Religion in allen ihren Formen. Rph. 19. Das übereinstimmende Merkmal aller religiösen Vorstellungen besteht darin, daß sie die Überzeugung von der Unvollständigkeit der uns gegebenen Erfahrung zum Ausdruck bringen. Das Wesen aller religiösen Weltanschauung besteht in der Gewißheit, daß die Welt der sinnlichen Erfahrung den Inbegriff der Wirklichkeit nicht erschöpft, daß vielmehr die Welt der sinnlichen Erfahrung die Aufgabe stellt, den Inbegriff der Wirklichkeit zu suchen. m. W. 82. Es ist das wesentliche Moment der Frömmigkeit, daß die Welt der sinnlichen Erfahrung die Überzeugung von der Unvollständigkeit der in ihr sich offenbarenden Wirklichkeit weckt. 84. Die Religion ist keine zufällige Erscheinung. Es ist nicht irgendein geschichtlicher oder psychischer Ausnahmezustand, aus der sie zu begreifen ist. Sie ist auch kein bloßer Einfall eines einzelnen Menschen. Sie ist auch keine bewußte oder unbewußte Selbsttäuschung. Sie ist vielmehr im Wesen des Bewußtseins selbst begründet und deshalb unmittelbar mit dem Bewußtsein selbst gegeben. Der Begriff der sinnlichen Erfahrung führt mit Notwendigkeit hin zum Problem der Religion. Allerdings gilt diese Notwendigkeit immer nur von dem Problem der Religion, die religiöse Anschauung selbst als Antwort auf die gestellte Frage ist damit noch nicht gegeben. Es kann selbstverständlich nicht die Absicht der erkenntnistheoretischen Untersuchung sein, die Religion selbst zu konstruieren. Der Zusammenhang, in dem die Religionsphilosophie mit der Erkenntnistheorie steht, kann sich immer nur auf den erkenntnismäßigen Charakter der Religion beziehen. R. a. E. 47. Mit dem Begriff der praktischen Erfahrung öffnet sich uns ein ganz neuer Weg. 51. Indem wir das Irrationale auf uns wirken lassen, öffnet sich uns der Weg zur Religion. 53. So vollendet sich die Definition vom Wesen der Religion. Die Religion ist erstens ein

Erleben, d. h. ein Aufnehmen der Wirklichkeit auf Grund der willensmäßigen Bestimmtheit unseres Bewußtseins — insofern besteht das Wesen der Religion in Andacht. Und sie ist zweitens Ehrfurcht vor dem Irrationalen der Wirklichkeit, d. h. ein Unterordnen unserer Gedanken unter den höheren Wert des Irrationalen auf Grund des höheren Wertes, der unserem Willen im Zusammenhang unseres inneren Erlebens zukommt. Und es ist drittens für die Religion wesentlich, daß sie in der Form des Gebetes auftritt, d. h. als ein Innewerden der Gleichartigkeit, die zwischen dem Irrationalen in uns und dem Irrationalen außer uns besteht. In allen drei Beziehungen erweist sich so der Wille als eine wesentliche Bedingung der religiösen Vorstellung. Insofern wird — wenn auch in ganz anderem Sinne als bei Kant — der Primat der praktischen Vernunft im Hinblick auf das religiöse Bewußtsein zum Ausdruck gebracht. 60. Aus der Abgrenzung des religiösen Bewußtseins gegenüber den einzelnen Kreisen des Weltbewußtseins ergibt sich für den Inhalt der religiösen Anschauung nach drei Seiten hin die Möglichkeit einer konkreten Bestimmung: die Wirklichkeit, mit der wir es auf dem Gebiet der Religion zu tun haben, ist erstens übersinnliche Macht, zweitens unendlicher Geist und drittens unbedingter Wille. Die drei Begriffe des Übersinnlichen, des Unendlichen und des Unbedingten stellen die drei elementaren Kategorien dar, an denen alle religiösen Vorstellungen orientiert sein müssen, indem aber diese drei elementaren Kategorien auf die durch die religiöse Anschauung gegebene Wirklichkeit bezogen werden, erscheint der Gegenstand der religiösen Erfahrung als übersinnliche Macht, als unendlicher Geist und als unbedingter Wille. m. W. 101. Der Wert der einzelnen Religion hängt von der Energie und Klarheit ab, mit der die Vorstellung der übersinnlichen Macht, des unendlichen Geistes und des unbedingten Willens dem Bewußtsein sich einprägt. 105. Mit dem Begriff der Offenbarung ist die Grenze der religionsphilosophischen Erörterung erreicht. 114. Von Offenbarung im eigentlichen Sinn des Wortes kann nur dann die Rede sein, wenn es einen einheitlichen Zusammenhang der religiösen Erfahrung gibt. Infolgedessen kann es grundsätzlich nur eine einzige Religion der Offenbarung geben. Wenn aber der einheitliche Zusammenhang der religiösen Erfahrung das Kriterium der Offenbarungsreligion ist, so versteht sich von selbst, daß die Erhabenheit der religiösen Ideen nicht eine Bedingung, sondern eine Folge der Offenbarung ist. In diesem Sinne kann allein die biblische Religion als Religion der Offenbarung gelten, weil allein auf dem Boden der biblischen Religion es einen einheitlichen Zusammenhang der religiösen Erfahrung gibt. Der Beweis dafür ist erstens darin enthalten, daß allein

in der biblischen Religion die Gotteserkenntnis den Charakter der persönlichen Bekanntschaft mit der Gottheit trägt und von der Unzuverlässigkeit der bloßen Stimmung und Vermutung frei ist. Und die Einheitlichkeit der religiösen Erfahrung tritt in der biblischen Religion zweitens darin zutage, daß bei aller Wandlung der äußeren Verhältnisse der wesentliche Inhalt der Gotteserkenntnis sich immer gleichbleibt, so daß jede neue Epoche der biblischen Religion als eine Erneuerung des ursprünglichen Besitzes sich darstellt. Rph. 36.

Christentum und moderne Weltanschauung. II. Naturgesetz und Wunderglaube 1914. Der Wunderglaube ist eine Erinnerung daran, daß das Wichtigste im Christentum nicht die Ideen, sondern die Geschichte ist, die Geschichte Gottes mit den Menschen, wie sie in den Ereignissen der biblischen Geschichte und in den Ereignissen des einzelnen Menschenlebens sich abspielt. 108.

Die Wahrheit des Christusglaubens 1915. Der letzte Grund unseres Glaubens kann nur diejenige geschichtliche Tatsache sein, aus der sowohl die Gemeinde als auch die Bibel stammt. Diese geschichtliche Tatsache ist gegeben in der Person Jesu Christi. 15. Den positiven Beweis für die Einzigartigkeit der Person Jesu Christi führen wir also, indem wir den Beweis für die Sündlosigkeit Jesu führen. 22. Neben der Einzigartigkeit Jesu, die in seiner Sündlosigkeit besteht, ist die zweite geschichtliche Tatsache, die ihm seine Stellung in der Geschichte der Menschheit bestimmt, seine Auferstehung. 32. In der Predigt der Sündenvergebung findet die Offenbarung Gottes durch Jesus ihren Höhepunkt. 67.[1])

H. Mandel (geb. 1882): Die Erkenntnis des Übersinnlichen. Grundriß der systematischen Theologie. Erster Hauptteil: Glaube und Religion des Menschen. Erster Teil: Genetische Religionspsychologie. Ein System der natürlichen Religionen in den Grundzügen 1911: Die Religion hat es im Unterschied von der Erfahrung mit einem schlechthin Unsichtbaren oder Übersinnlichen zu tun. 4. Das Ziel der Theologie kann es nur sein, die Wirklichkeitsfragen so durchzuführen, wie es ihrem besonderen Gegenstand angemessen ist. . . . Von dieser Bemühung um die Möglichkeit übersinnlicher Gewißheit und Erkenntnis hängt die Theologie ab. 28. Die wissenschaftliche Grundlegung der Theologie kann also nur in einer besonderen religiösen oder theologischen Erkenntnistheorie bestehen. 29. Die Grundlage für die Aussagen vom Übersinnlichen ist die Erfahrungswelt. . . . Das Übersinnliche ist nicht selbst gegeben, sondern kann nur geglaubt werden. Die einzige uns gegebene Wirklichkeit ist die Welt unserer Erfahrung.

[1]) Cf. Rust: C. Stange, Seine Religionsphilosophie und Dogmatik. Gütersloh 1920.

In ihr müssen irgendwie die Motive zum Glauben liegen, wenn der Glaube überhaupt Gründe haben und nicht Willkür sein soll. 33. Hier handelt es sich lediglich um die empirische Begründung der Religion als eines Glaubens und Verhaltens des Menschen, d. i. um die Frage, wie der Mensch, sei es aus Eindrücken seines Milieus, sei es aus sich selbst, zur Annahme des Übersinnlichen kommen könne. Alle Wege, die hierher gehören, sind weit entfernt, einen Beweis für das Dasein eines Übersinnlichen zu liefern, sie wollen nur die subjektive anthropologische Notwendigkeit der Religion beweisen. 41. Dieses subjektive Verfahren kann nun aber in doppelter Weise ausgeführt werden. Erstens kann eine psychologische Erklärung der Religion versucht werden. Zweitens aber könnte die Religion auch ethisch gefordert werden. . . . Die Religionspsychologie hat es offenbar mit den wirklichen Antrieben der Religion, die mit der natürlichen Lage des Menschen gegeben sind, zu tun. . . . Die Religionspsychologie wird ein System der natürlichen Religionen ergeben, die sich ohne Forderung aus wirksamen natürlichen Antrieben in der Menschheit finden, ein System der Religionen des natürlichen Menschentumes. 42. So sind die Grundlagen der Erlösungs-, Natur- und Gewissensreligion in der empirischen Wirklichkeit unleugbar gegeben: in den Bedürfnissen und Nöten des Menschen, in den eindrücklichen und bedeutsamen Naturerscheinungen und in den Regungen des Gewissens. 252. — System der Ethik als Grundlegung der Religion. 2. Teil des 1. Hauptteiles (Glaube und Religion des Menschen) des Grundrisses der systematischen Theologie „die Erkenntnis des Übersinnlichen". 1. Hälfte Ethische Typenlehre 1912: Es handelt sich hier darum, ob die Sittlichkeit zur Religion als zu ihrer Lebensbedingung hinführe. In diesem Sinne können wir neben der Religionspsychologie von einer Religionsethik reden. 4. Der Inbegriff des Sittlichen soll nur zum Erkenntnisgrund für die Religion und ihre Notwendigkeit dienen. Sie ist nicht der Realgrund der Religion; umgekehrt ist gerade die Religion der Realgrund der Sittlichkeit. 4. Es bleibt nur der sittliche Beweis für die Religion übrig. Die Religion kann sich nur durch ihre sittlichen Früchte vor der Erfahrungswelt legitimieren. 6. Ritschls und insbesondere Hermanns Theologie haben diesen Typus ethisch begründeter Theologie unter uns zur Geltung gebracht. 8. Die Religionsethik ist nicht möglich ohne eine ethische Prinzipienlehre. . . . Diese muß nach den Hauptmöglichkeiten der Auffassung des Sittlichen fragen. 9. — 2. Hälfte: System der Sittlichkeit in den Grundzügen 1912. Es fragt sich, inwiefern dem Subjekt durch die ihm gegebene Wirklichkeit Normen gestellt sind. 1. Die Normen sind nicht durch ein abstraktes Prinzip zu ge-

winnen, sondern durch die empirische Wirklichkeit selbst. Die ganze wissenschaftlich methodische Arbeit ist also auf diese zu verwenden. Es handelt sich darum, die Fülle der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit systematisch und erschöpfend zu erfassen. 2. So zeigt sich auch in der Normenbildung im natürlichen Menschentum die Herrschaft des natürlichen Willens. Es ist entweder der Egoismus oder der Druck des Übersinnlichen, der die Normen hervortreibt. Daß das Subjekt aus eigenem Interesse auf die Weisungen der transsubjektiven Wirklichkeit achtete, ist nur da zu beobachten, wo die eigenen Bestimmungsgründe grundsätzlich der Herrschaft beraubt sind, indem sich die Menschen als Eigentum eines Herrn wissen. 245. Wir haben in der empirischen Wirklichkeit einen Punkt gefunden, an dem das Übersinnliche eingreift und erfahren werden kann: die Willensbeschaffenheit, die erst die vollendete Sittlichkeit darstellt. 288. Die Religion ist die tiefste Voraussetzung des den Normen entsprechenden Verhaltens. 290. So wird erst durch die Ethik der anthropologische Nachweis der Religion vollendet. Die Ethik ist die entscheidende Apologetik der Religion vor dem Forum der Erfahrungswelt. 291. Sittlichkeit und Religion sind nach ihrem tiefsten Begriff nicht ideales Menschentum, sondern Menschentum Gottes des Herrn. Die vollkommene Religion will nicht menschliche Frömmigkeit, will überhaupt nicht eigentlich Religion sein, sondern ein durch Gott bestimmtes Menschentum, Leben Gottes als des Herrn in der Menschheit. 308. So entsteht eine sittlich-religiöse Dogmatik, 310, die geschichtliche Verwirklichung des sittlichen Willens ist das Christentum. 330. Der Beweis für die Religion als apriorische Bedingung voller Sittlichkeit kann nicht nur induktiv von der Erfahrungswelt aus geführt werden, sondern auch deduktiv von der Religion aus, indem der ganze sittliche Gehalt, der in der Religion als Folge enthalten ist, entwickelt wird. Wenn das induktive Verfahren die Sittlichkeit als Erkenntnisgrund der Religion hinstellt, so das deduktive Verfahren die Religion als Realgrund der Sittlichkeit. 377. Wie die Sittlichkeit nicht ohne Religion als ihre Wesensbedingung sein kann, so kann die Religion im empirischen Leben nicht ohne Sittlichkeit als ihre Betätigung bleiben. Das Wesen der Religion ist unabhängig von der Sittlichkeit, nicht aber ihr empirischer Bestand. Das Wesen der Sittlichkeit ist aber nicht unabhängig von der Religion. 407.

Reinhold Seeberg (geb. 1859): Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1. Aufl. 1895/98. 3. Aufl., Bd. I, 1922. „Das Dogma ist eine besondere Ausdrucksform der Erkenntnis der Gemeinde von der Heilswahrheit, und zwar handelt es sich um solche Erkenntnisse, die die Gemeinde als schlechthin notwendig für ihren geschichtlichen

Bestand angesehen hat und darum durch öffentliche Fixierung zu einem dauernden Faktor dieses Bestandes gemacht hat. So versteht sich sowohl der rechtliche als der kirchliche und der religiöse Charakter des Dogma (I, 4). Damit verbindet sich in der dogmengeschichtlichen Darstellung die Prüfung der Formulierung des Dogmas daraufhin, ob sie dem vom Urchristentum repräsentierten reinen Typus der Erlösungsreligion entspricht. . . . Nicht die ‚Hellenisierung', Romanisierung oder Germanisierung an sich korrumpieren das Christentum; diese Formen bezeugen an sich nur, daß die christliche Religion in den betreffenden Epochen selbständig durchdacht und angeeignet worden und daß sie Bestandteil der geistigen Bildung und Kultur der Völker geworden. Die Gefahr dieses Prozesses besteht nun aber darin, daß die betreffenden Völker oder Zeitalter das Christentum, um es sich verständlich zu machen, nicht nur formell übersetzen, sondern es materiell zu einer anderen Religionsstufe depotenzieren. Jenes hat die Dogmengeschichte als ein Faktum zu konstatieren, das von einer kräftigen geschichtlichen Entwicklung unabtrennbar ist, dies hat sie dagegen kritisch zu beanstanden. 3. Man lernt die Dogmengeschichte auffassen als die sich entwickelnde Erkenntnis der Christenheit von der Heilswahrheit. 7. Somit hat es die Dogmengeschichte mit dem Dogma d. h. mit der kirchlichen Ideengeschichte zu tun. 9. Die Dogmengeschichte muß den Ursprung des Dogmas aus der Frömmigkeit und seinen religiösen Sinn oder die eigentümliche Ausprägung des Erlösungsgedankens in dem Dogma nachweisen. 13. Nun steht es aber nicht so, daß diese Entwicklung eine geradlinige ist, so daß Dogma an Dogma sich konsequent anschließt. . . . Man muß sich sagen, daß jedes Dogma von einem bestimmten Gesichtspunkt her das g a n z e Christentum als Erlösungsreligion beschreibt und daß daher neue Dogmen nicht nur eine bloße Ergänzung der älteren darstellten, sondern zugleich eine modifizierte, vertiefte oder ausgebreitete, verflachte oder konzentrierte Anschauung von dem ganzen Christentum. 13. — Fragt man nach dem Grunde dieses Selbstbewußtseins Jesu, so lassen uns die ältesten Quellen hierüber nicht im Zweifel und ihnen kann daher auch der U r s p r u n g d e s C h r i s t u s g l a u b e n s mit Sicherheit entnommen werden. Es ist das Erlebnis Jesu bei seiner Taufe, das den Schlüssel zur Entstehung seines übermenschlichen Selbstbewußtseins darbietet. Hier war der Geist Gottes über ihn gekommen zu bleibender Einwohnung und zugleich damit war er als der Sohn Gottes, der diesen erwählt hat, bezeichnet worden. 70. Christus hat sein Wirken sowohl als Ausübung der göttlichen Herrschaft wie als Herstellung der neuen Verfassung aufgefaßt. Er wollte die geistige Herrschaft über die Seelen der Menschen ausüben und er wollte

eine Neuordnung des Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit herstellen, indem er durch seine Selbsthingabe die Sündenvergebung zum dauernden Bestandteil der Beziehung Gottes zum Menschen macht. 74. Der Schlüssel zu dem Glauben der apostolischen Zeit ist nicht die Auferstehung als solche oder dann der Auferstehungsglaube, sondern das Zeugnis des auferstandenen Herrn oder die durch den in der Auferstehung sich offenbarenden Sieg des Geistes Jesu über die Macht der bösen Welt sich vollziehende Selbsterschließung des absoluten die Geschichte leitenden Geistes als des Geistes Jesu in den Geistern seiner Jünger. 77. Diese Übersicht über die Ansätze der ‚Lehre' im Neuen Testament muß hier genügen. . . . Der allmächtige Gott, der heiliger Liebeswille ist und Herr der Geschichte, steht an der Spitze. Dem Willen dieses Gottes hat die Menschheit widerstrebt von Anfang an. Da ist der Herr der Weltgeschichte in Christus in die Geschichte eingetreten und hat ein neues Verhältnis zwischen sich und der Welt hergestellt. Seine Herrschaft ist hinfort erlösende Herrschaft, indem er die Sünde vergibt und ein neues ewiges Leben in der Menschheit erschafft. Die an ihn glauben, werden von seinem Geist getragen und gehoben, sie sind sein Leib und sein Weib, der Tempel der Kirche, die er erbaut und in der er wohnt. Das schafft die Energie seines Liebeswillens. Der Liebeswille ist seinem Wesen nach wirksamer schaffender Wille, nicht nur fordernder Wille. Der Geist-Christus ist dieser das neue Gottesvolk schaffende Wille, sein Geist wirkt durch die einzelnen auf die einzelnen. Das Ziel dieses Wirkens ist ein Reich Gottes. Das Reich ist darum auch das Strebeziel aller, in denen die Herrschaft des Christuswillens wirksam wird. Wer sich von diesen Willen ergreifen läßt, der glaubt und liebt, er lebt ein Leben der Gemeinschaft mit Gott. 112. — Die Reformation ist sowohl als Beginn einer neuen Epoche des geistigen und religiösen Lebens zu beurteilen, wie auch als Zielpunkt der Entwicklung des Christentums in der germanischen Welt. Man kann hiernach die Reformation charakterisieren als das Christentum im Verständnis des germanischen Geistes. Damit ist dann ein besonderer religiöser Typus bezeichnet, wie ähnlich das Christentum im Verständnis des griechischen oder lateinischen Geistes besondere Typen der Frömmigkeit darbietet. Sofern nun aber der Typus des reformatorischen Christentums selbst aus dem lateinischen Typus hervorwächst, bleibt auch seine Entwicklung durch das lateinische Christentum bedingt. So angesehen darf dann die Reformation als eine besondere Form des Augustinismus der lateinischen Kirche bezeichnet werden. Und überlegt man schließlich, daß der Augustinismus selbst sich als eine Entwicklungsstufe des Paulinismus darstellt und daß das reformatorische

Christentum in dem Maße von Augustin abweicht, als es sich Paulus nähert, so darf die Reformation auch als eine Entwicklungsstufe des Paulinismus gekennzeichnet werden. Die erlösende Gottesherrschaft als das Prinzip der christlichen Religion wird also von dem germanischen Geist zu einer besonderen Form geprägt, die sich im Lauf des Mittelalters allmählich in positivem und negativem Zusammenhang zu dem lateinischen Christentum, speziell dem Augustinismus, entfaltet und ihre Vollendung in der reformatorischen Religion findet. Das ist das Wesen der Reformation (IV, 1922, S. 7, cf. S. 931).

Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert. Eine Einführung in die religiösen, theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart. 3. Aufl. 1910. Eine moderne positive Theologie ist eins der dringendsten Bedürfnisse der Kirche. 334. Nicht ein Sack fertiger ‚Dogmen‘ ist das ‚Moderne‘ und nicht ein Kodex gesetzlicher Vorschriften ist das ‚Positive‘. Probleme, Fragen, Interessen, Methoden machen das ‚Moderne‘ aus und Tatsachen, Realitäten des geistlichen Lebens der Christenheit bilden das ‚Positive‘. 335. Hier liegt die Aufgabe der Theologie. Es gilt für den Geist, der der Kirche durch das Wort wurde, das Wort zu prägen, das den besonderen Bedürfnissen des modernen Menschen und der geistigen Lage der Zeit entspricht. 337. Die positive Theologie wird auf Probleme hingedrängt, die wir als die ‚modernsten‘ erkannt haben. Sie waren bedingt durch den Entwicklungsgedanken und den Psychologismus oder Impressionismus. 338. Daraus folgt, daß auch die konservative Theologie vor dem Problem: Entwicklung und Offenbarung steht. 339. Ob die Geschichte der Religion eine rein immanente Entwicklung darstellt, oder ob und wie sie durch transzendente Faktoren bedingt ist; ob die religiösen Erlebnisse Produkte der allgemeinen — letzlich von Gott kausierten — natürlichen Art des Menschen und der ganzen Weltentwicklung sind, oder ob sie durch ein besonderes Einwirken Gottes in mystischer Gemeinschaft mit dem gegenwärtigen Herrn erlebt werden — das sind die Gebiete, um die es sich handeln wird. Und von hier aus wird die Differenz der Anschauung sich auf alle Glieder des theologischen Gedankengefüges erstrecken; sie wird Geschichte und Exegese, Dogmatik und Ethik in sich fassen. Will man es kurz zu formulieren versuchen, so wird der Gegensatz des Natürlichen und Wunderbaren — das letztere in seinem tiefsten Sinn genommen — die Differenz bestimmen. 341.

Die Grundwahrheiten der christlichen Religion. 1. Aufl. 1902. 7. Aufl. 1921 (zitiert nach der 5. Aufl. von 1910). Die religiösen Gedanken, obenan der Gottesbegriff, sind dem menschlichen Geist nicht angeboren. Der menschliche Geist ist aber von Natur

zur Religion befähigt, indem er auf Religiosität angelegt ist. Und zwar erstens, sofern er eines übernatürlichen Geistigen und Allmächtigen bedarf, in dem der Hang zur Abhängigkeit Befriedigung findet und zweitens sofern er ein überweltliches Ziel zur Anspannung seiner Aktivität braucht. Der Gottesbegriff adelt die Abhängigkeit des Menschen und das überweltliche Ziel regelt den Zwecktrieb. 11. Es gibt nur drei Maßstäbe, die auf alle religiösen Begriffssysteme anwendbar sind. Es ist erstens der Maßstab der Logik, zweitens der Maßstab der Geschichte und drittens der Maßstab des geistigen Bedarfs der Seele. . . . Sollte sich diese Frage bejahen lassen, so wäre bewiesen, daß das Christentum die vernünftige Religion und daß es die Religion für alle, daß es die Religion schlechthin ist. . . . Das würde aber nicht heißen, daß es materiell ein Produkt der natürlichen Vernunft ist. Dieser Satz hätte vielmehr den Sinn, daß die geschichtliche Größe der christlichen Religion, formal betrachtet, logisch und vernunftgemäß gebaut ist und daß sie zweitens dem höchsten Bedarf des Geistes gemäß ist, indem sie das — und mehr leistet, was die übrigen Religionen versprechen. 22. Gott hat sich geschichtlich in Worten und Taten offenbart. In ihnen erleben wir noch heute seine wirkliche Gegenwart. Damit sind wir auf das innerste Erlebnis der christlichen Seele gewiesen. Es ist das, was den Christen zum Christen macht, indem es ihn von anderen Menschen unterscheidet. Christ sein heißt glauben und lieben. 37. Das Christentum ist die absolute Religion allen Religionen und Weltanschauungen gegenüber und die Gründe, auf die seine Anhänger dieses Urteil begründen, sind nicht subjektive Einbildungen, sondern Wirklichkeiten. Wer glaubt und liebt, ist der Herrschaft Gottes und des Reiches Gottes gewiß und er hat ein begründetes Recht zu dieser Gewißheit. 38. Die christliche Religion hat ihren Anfang in Jesus Christus. Das faßt ein Doppeltes in sich. Jesus Christus ist die erste geschichtliche Persönlichkeit, die die christliche Religion in sich darstellt. Schon das rückt seine Person für uns in höchste Höhe. . . . Nach diesem Maßstab wird Christus für unsere christliche Auffassung zunächst zum Idealmenschen, der in sich darstellt als sicheres erlebtes Eigentum, was die Menschheit auf die höchste Höhe ihres Seins erhebt. Aber dieses Größte und Höchste hat er selbst durch die Macht seines Lebens ausgeführt und es in der Geschichte der Menschheit durchgesetzt. Er ist noch heute die höchste Autorität der Christenheit. Es ist kein Zufall, daß Jesus Christus die einzige geschichtliche Persönlichkeit ist, der die Menschheit das Prädikat ‚der Herr' in schrankenloser Anwendung beilegt, denn sie empfindet in seinen Worten allmächtige Kraft. Seine Worte sind Ausdruck des göttlichen Willens, in ihnen ist

jene Macht, die in uns den Glauben erweckt und ihm seinen Gehalt gibt. Um deswillen hat die Person Christi für uns wunderbaren und göttlichen Charakter. 51. Das Dogma entspringt einer besonderen geschichtlichen Situation, es ist eine geschichtliche Notwendigkeit. Die Übereinstimmung späterer Zeiten mit dem Dogma kann sich nicht auf die wissenschaftliche Technik ihrer Formulierung beziehen. Sie gehörte einer besonderen Periode der wissenschaftlichen Erkenntnis an und kann und wird bald veraltet sein. Die Übereinstimmung bezieht sich nur auf die religiöse Absicht des Dogmas und auf die Verwerfung eines besonderen Gegensatzes. 64. Der die Geschichte der Menschheit zum Heil führende Gotteswille ist in Jesus in die Geschichte eingetreten, er ist Mensch geworden in Jesus und hat menschlich-geschichtlich gewirkt in Jesu Worten und Taten. Dieser besondere göttliche Geschichtswille hat den Menschen Jesus zu seinem Organ und zum klaren und bestimmten Ausdruck seines Wesens gestaltet. Er schuf den Menschen zu seinem Organ — das ist der letzte und tiefste Sinn der uralten geschichtlichen Überlieferung, daß Jesus von der Jungfrau Maria geboren ist — und er verband sich vom ersten Moment der Existenz des Menschen Jesus an mit ihm, er wirkte auf ihn ein und durchdrang sein Empfinden, Denken und Wollen. So wurde der Mensch Jesus ‚Sohn Gottes'. 117. Wenn wir hier wie später vom ‚persönlichen Gotteswillen' sprechen, so denken wir nicht an eine bloß wirksame aus Gott hervortretende Kraft, wie sie auch anderwärts tätig wird, sondern wir denken an die göttliche Person selbst. Die Person ist nichts anderes als bewußter persönlicher Wille. Die göttliche Person ist so in Jesus eingegangen, daß sie mit ihm ein geistig persönliches Leben wurde. 118. Sich selbst in seiner persönlichen Ganzheit mit Einschluß des Gotteswillens, der sein Wille geworden war, empfand Jesus als ein Anderes, Zweites dem Vater gegenüber. Nur göttlicher Personwille oder seine göttliche Personalität war für sein eigenes Bewußtsein der ewige Sohn des Vaters im Himmel. Er war nicht ein von Gott ausgerüsteter Prophet nach seinem Selbstbewußtsein, sondern war Gott wie der Vater und mit dem Vater. Die göttliche Person in ihm war ein besonderes Wollen dem Wollen des Vaters gegenüber. 119. Gott ist geistige Person oder vernünftiger wirksamer Wille. Und Gott will, daß die Welt sei und werde; Gott will, daß eine Geschichte sei, die die Menschheit zum Heil führt, oder daß eine Kirche sei und werde; und Gott will, daß eine Vielheit besonderer einzelner Seelen sein werde. Der unendliche Umfang der göttlichen Wirkungen stellt sich in dieser dreifachen Richtung dar. Mehr und anderes als diese drei Willensentschlüsse zu realisieren, tut Gott nicht, oder wir können doch von Weiterem nichts

sagen. In jedem bewußten Willensakt ergeht sich die ganze geistige Person. Bei uns Menschen folgen die verschiedenen Willensakte so aufeinander, daß, wenn der eine bewußt wirksam wird, der andere in die Sphäre des Potentiellen und Unbewußten zurücksinkt. Aber für das absolute göttliche Wesen sind solche unbewußten Zustände einfach undenkbar. Darum werden in dem ewigen Gott jene drei Willensentschlüsse samt ihrer Verwirklichung ewig nebeneinander und miteinander sein. In jedem ergeht sich die ganze göttliche Person, und jeder von ihnen unterscheidet sich vermöge seiner besonderen Absicht und Wirkung von dem anderen, so sehr die Wirkungen auch zusammenlaufen und aufeinander bezogen sind. Das ist der eine Gott, den die Christenheit kennt, eine Person, die sich als dreifaltige Person offenbart.[1]) 123. Jesus Christus unterwirft sich die Menschenherzen im Glauben. Und er ist der vollkommene Mensch, der das Menschengeschlecht vor Gott vertritt und die Sünde der Menschheit, für sie bürgend mit seiner göttlichen Kraft, sühnt. So wird Christus unser Herr, der durch den Glauben uns Gott unterwirft und die Sünde in uns bricht, nnd der durch die Anschauung seiner sühnenden reinen Menschheit uns der wirklichen und fortdauernden Vergebung unserer Schuld vergewissert. Nichts kann darum so verkehrt sein als die Behauptung: der Anfang des neuen Lebens in uns, die Keime unserer Verdienste seien der Grund der Vergebung der Sünden. Der Grund ist Christus allein, der Christus, der in sich die neue Menschheit verwirklicht hat, und durch die Macht seiner Liebe uns ihr eingliedert. Ich weiß, daß diese Gedanken sich von den populären Theorien unterscheiden. Aber ich bin auch der Überzeugung, daß sie kein religiöses Gut verloren gehen lassen gegenüber dem landläufigen Verständnis. 136.

System der Ethik. Zweite neu bearbeitete Auflage 1920. Die sittliche Anlage des Menschen besteht darin, daß er gemäß der von dem absoluten Geist gesetzten Wechselwirkung der Geister frei für andere Geister und den Geist schlechthin sein soll. 4. Als sittlich wird das menschliche Handeln bezeichnet, sofern es von einer die Freiheit schlechthin verpflichtenden vernünftigen Norm bestimmt ist. Diese Norm ist die höchste und umfassendste Idee der praktischen Vernunft von dem durch Handeln Realisierbaren. 8. Diese formale Bestimmung gilt natürlich von der christlichen Sittlichkeit wie von jeder anderen Form des sittlichen Lebens. Die Unterschiede der verschiedenen Formen der Sittlichkeit sind dadurch bedingt, was man als oberstes

[1]) Vgl. „Zum dogmatischen Verständnis der Trinitätslehre", Leipzig 1908, und „Zur systematischen Theologie. Abhandlungen und Vorträge." (Aus Religion und Geschichte, Bd. II.) Leipzig 1909.

Ideal bzw. höchstes Gut ansieht. Denn eben hierdurch gewinnt das Sittengesetz seinen Inhalt. 12. Demgemäß ist zu sagen, daß das oberste Ideal, das durch die Kirche an den Menschen herankommt, sowohl den Zweck Gottes, sofern er uns offenbar ist, als das Ziel der kirchlichen Entwicklung, als endlich das Ziel seiner eigenen Willensbetätigung zum Ausdruck bringt. Das Ziel ist aber das Reich Gottes. 18. Die Ethik als Wissenschaft ist die theoretische methodisch gewonnene Erkenntnis von dem sittlichen Leben. 24. Wie der Mensch in der Gemeinschaft Gottes lebt, um Gott zu dienen behufs Verwirklichung des obersten Ideales (oder Erreichung des höchsten Gutes) — das ist der Grundgedanke der Ethik. 28. Das Gebiet der Askese ist das natürliche Leben speziell die Sinnlichkeit der Menschen. Ihr Wesen besteht in der positiven Heranbildung der natürlichen Organe zu Mitteln der Sittlichkeit. Diese positive Absicht schließt aber in sich den selbstgewollten Verzicht auf gewisse natürliche Genüsse und Freuden resp. eine zweckmäßige Einschränkung derselben. 114. Ein irdisches Berufsleben, das so beschaffen ist, daß es allseitig Organ des Glaubens und der Liebe werden kann, ist das Lebensideal und die in diesem Leben regelmäßig fortschreitende und sich ausbreitende sittliche Entwicklung ist die christliche Vollkommenheit. 117. Die Christenheit hat an den Gemeinschaften des Lebens zunächst das Interesse, daß sie gesund und kräftig nach Natur und Geschichte sich entfalten, so daß sie sowohl das Volksganze seinem Wesen entsprechend fördern als auch den einzelnen Klassen und Personen in ihm das dem geistigen und psychischen Bedarf entsprechende Leben gewähren. Sofern aber die Christenheit innerhalb dieser geschichtlichen Lebensformen das christliche Prinzip realisieren will, wird sie zum anderen allerdings nicht eine Christianisierung oder Denaturierung der Ordnungen und Gesetze des natürlichen Gemeinschaftslebens anstreben, wohl aber darauf dringen, daß nicht spezifisch widerchristliche Elemente in diesen Ordnungen konstitutive Bedeutung gewinnen. 136.

Karl Girgensohn (geb. 1875): Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage. Leipzig 1921. Ein gedeihlicher Fortschritt der wissenschaftlichen Religionspsychologie kann nicht aus historischen Forschungen, sondern nur aus einem Studium des gegenwärtigen Menschen gewonnen werden. 11. Mit der Religion selber kann man überhaupt nicht experimentieren, . . . wohl aber kann man mit dem Menschen experimentieren, der religiöse Erlebnisse gehabt hat, . . . endlich kann man anstandslos mit Gedanken über Religion experimentieren. 12. Die Religionspsychologie hat sich rückhaltlos auf das Tat-

sachenmaterial zu stützen, das in der experimentellen Psychologie und Psychiatrie erarbeitet worden ist. 13. Was wir brauchen ist eine experimentelle Methode, die eine so tief eindringende Analyse gestattet, daß Material zutage kommt, von dessen Existenz der Beobachter vorher selber nur unklar etwas ahnte. Es muß eine Untersuchungsmethode gefunden werden, die gestattet, die wirkliche Sachlage in der Psyche auch gegen die falsche Auffassung der Berichterstatter zu erkennen, und außerdem noch Details sichtbar macht, die für gewöhnlich ganz unbeachtet ihre Einwirkung ausüben. 20. Wir kommen somit zu dem Resultate, daß die Lust-Unlustzustände der Religion ihr psychisches Wesen nicht genügend umschreiben, sondern in der empirischen Religion ein sekundäres und begleitendes Moment sind. Das eigentliche Wesen liegt in dem geistigen Gehalt und in der geistigen Funktion des religiösen Erlebens. 412. Setzung des Ichs und religiöser Gedanke werden vom lebendigen religiösen Erleben nie als etwas Verschiedenes empfunden, sondern das religiöse Erlebnis ist stets beides zugleich: Gedanke und Beziehung des Ichs. 491. Letztlich liegt die Wurzel der Religion in einem undifferenzierten Gefühlszustande, der Gedanke und Ichfunktion auf einmal ist. 493. Es fällt auf, in wie hohem Maße sich die gewonnenen Resultate mit den religionspsychologischen Thesen Fr. Schleiermachers berühren. 494. Das Urgeheimnis der Religion liegt in einer ohne Bewußtsein der Freiheit sich vollziehenden neuen Einstellung des Ich. 581. Die Willensseite des religiösen Erlebens ordnet sich ebenso wie die Vorstellungsseite als sekundäres Moment dem religiösen Gedanken und der religiösen Einstellung des Ich unter. 583. — Die experimentelle Forschung will gar nicht an die Stelle der historischen Forschung und der gewöhnlichen Selbstbeobachtung treten und sie ersetzen, sondern sie will dort, wo diese beiden Methoden nicht mehr weiter kommen, vertiefen und klären . . . Unser experimentelles Material schließt sich glatt an die gewöhnliche Selbstbeobachtung an, füllt die dort vorhandenen Lücken aus und deckt die dort verborgenen, feineren Vorgänge auf. 693.[1])

Zwölf Reden über die christliche Religion. Ein Versuch moderner Menschen die alte Wahrheit zu verkündigen. 4. Auflage. München 1921. Das alte kirchliche Dogma ist auch für die Gegenwart ein brauchbarer Ausdruck der dargelegten seelischen Erfahrungen. 216. Das kirchliche Dogma lehrt: Jesus Christus ist Gott. Der paradoxe Satz: Der Lehrer von Nazareth war zugleich der allmächtige Gott, steht im Mittelpunkt der kirchlichen Verkündigung. 217. Aus

[1]) Vgl. Girgensohn: „Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie". Neue Kirchliche Zeitschrift 1922 S. 735—777.

der Zusammenwirkung des Zeugnisses der ersten Jünger mit der persönlichen Lebenserfahrung entstand und entsteht der Glaube an die Gottheit Christi. 218. Es ist weder beschränkt noch vernunftwidrig, wenn man dem Glauben an die Allmacht des rationalen Denkens entschlossen den Abschied gibt und dort, wo wir tastend und ahnend in die Offenbarung einer Wirklichkeit eindringen, die wider alle Vernunft ist, sich gern mit einer widerspruchsvollen Formel zufrieden gibt, wenn sie nun das Leben, das wir erfahren haben, und die Umrisse, die wir in stillen Stunden erschaut haben, richtig wiedergibt. Von diesem Standpunkt aus ergibt sich eine befriedigende Auffassung des Denkproblemes, das die Lehre von der Gottheit Christi der Dogmatik stellt. Es ist auch hier so, daß die in der Person Jesu Christi vorliegende Wirklichkeit so groß und irrational ist, daß sie nur in einer widerspruchsvollen Formel vollständig beschrieben werden kann. 250. Sowie man mit der Annahme der Gottheit Christi wirklich Ernst macht, kann man der Konsequenz, daß im Wesen Gottes mehrere Persönlichkeiten enthalten sind, nicht aus dem Wege gehen. 287. Es kann keine rationale Trinitätslehre geben, ebensowenig wie es eine rationale Christologie geben kann. Sondern wir müssen uns mit einem widerspruchsvollen Annäherungswert und Grenzbegriff des christlichen Denkens begnügen, wenn wir an der ontologischen Trinität festhalten wollen. 290. Es gibt nur einen Gedanken, der umfassend genug ist, alle verschiedenen Einzelangaben über das Werk Christi in sich zu beschließen: Christus ist dazu gekommen, um Christusgemeinschaft zu begründen. 313. Erstens setzt uns diese Christusgemeinschaft in ein neues Verhältnis zu Gott, das Christus neu geschaffen und das nur in ihm und durch ihn vorhanden ist. 313. Die Christusgemeinschaft bewirkt zweitens eine restlose Tilgung unserer Sündenschuld durch Vergebung der Sünden. 315. Drittens entfaltet die Christusgemeinschaft ihre schönsten Früchte in der sittlichen Erneuerung der Gläubigen. 317.

H. E. Weber (geb. 1882): Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube. Zweite bedeutend erweiterte Auflage. Ein Versuch zur theologischen Wissenschaftslehre. 1914. So können wir das Fazit ziehen. Die Abgrenzungstheorie bewahrt uns nicht vor der Odium der ‚theologischen' Geschichtsforschung, sie wird dem Problem nicht gerecht. Das Eingreifen des ‚dogmatischen' Faktors ergibt sich aus den Bedingungen der elementaren historischen Aufgabe. Gerade die ‚kritische' Geschichtsforschung gab uns den Beweis. Dann aber wird die ‚offenbarungsgläubige' Theologie unbedenklich und mit vollem Bewußtsein dem Glauben bzw. ihrer theologischen Gesamtanschauung ihren Einfluß auf die geschichtliche Arbeit zugestehen dürfen . . .

Die Sache selbst, das ist die historische Forschungsaufgabe verlangt die besondere, in der persönlichen Gewißheit des Offenbarungsgottes liegende Voraussetzung. 176. So bleibt es bei der theologischen Geschichtsbetrachtung. Um alle Mißdeutung auszuschließen, sei der Sinn dieser Losung noch einmal klar herausgestellt. Die Geschichtsforschung als solche, darum auch die theologische, beschränkt sich auf das ‚immanente' Geschehen. Gottes Tun, das ‚Transzendente', liegt außerhalb ihrer Grenzen; darum auch das Wunder als Wunder d. h. in seiner göttlichen Gewirktheit. Sie hat es nur mit dem Erleben des Wunders und der in den immanenten Zusammenhang verwobenen Wirkung zu tun. Deshalb kann der spezifische Gegenstand der ‚theologischen' Geschichtsforschung im Organismus der Theologie noch einmal behandelt werden, in der Dogmatik. Sie bietet die ‚andere Seite', indem sie die Geschichte ganz supernatural, unter dem Gesichtspunkt des Glaubens, ihren übergeschichtlichen Gehalt, Hintergrund und Ertrag betrachtet und die darin gegebenen Probleme (Offenbarung, Christologie, Gott als Gott der Geschichte) aufnimmt. Mag auch die Unterscheidung von Wunder und Wundererlebnis angesichts der Einheitlichkeit des Wirklichen in einzelnen Fällen vielleicht gekünstelt erscheinen, so ist sie doch an sich klar. Das Zentralwunder der Person Jesu dient wieder am besten zur Verdeutlichung. Aber bei aller Beschränkung auf die Immanenz bleibt unsere Geschichtsforschung doch ‚theologisch', indem sie dem Wunder Raum läßt und die immanente Erscheinung oder Wirkung anerkennt. Das widerspricht einem konsequent immanenten Denken. 177. In dem Auseinandergehen der geschichtlichen Anschauungen offenbart sich die verschiedene theologische Gesamtstellung gegenüber der Gottes- bzw. speziell der Offenbarungsfrage. 179. Die Theologie erfüllt ihre Aufgabe, wenn das theologische Denken sich die Verbindung mit dem Glauben bewahrt, der ihr das Objekt gibt. Eben in dieser Verbindung ist sie Wissenschaft, denn sie erkennt Wirklichkeit oder sie dient, wenigstens, wenn man ihre Arbeit sehr vorsichtig bestimmen will, der Wirklichkeitserkenntnis durch Untersuchung ihres Weges und ihres Rechtes wie ihrer empirischen Basis. So bewahrt sie aber, gerade auch als historisch-kritische Bibeltheologie, den Zusammenhang der Wissenschaft mit dem Leben, des Rationalen mit dem Irrationalen, der für sie in besonderer Weise wesensbegründend ist." 213.[1])

Karl Heim (geb. 1874): Leitfaden der Dogmatik. Zum Gebrauch bei akademischen Vorlesungen. 1. Teil. 2. Aufl. 1916. Die religiöse Frage ist gestellt, wenn ich nach dem Sinn des unendlichen

[1]) Vgl. Weber: Die Aufgabe der systematischen Theologie gegenüber dem Irrationalen in „Studien zur systematischen Theologie". Th. Häring dargebracht 1918.

Ganzen der Wirklichkeit frage, um das Warum und Wozu meiner jetzigen Lebenslage zu verstehen, m. a. W. wenn ich frage: Was ist der ewige Sinn meiner jetzigen Lage? 4. Zur Lösung der religiösen Frage haben sich alle die drei geistigen Funktionen, die in unserer Gewalt stehen, als ungenügend erwiesen, die Beobachtung der Erfahrungswelt, das Lernen von anderen und das reine Denken. Die religiöse Frage versetzt uns also in eine Notlage, aus der wir uns in keiner Weise selbst heraushelfen können. 9. Wenn uns aus dieser Notlage geholfen werden soll, wenn ich über das Warum und Wozu meines Lebens Gewißheit bekommen soll, so muß etwas gegeben sein, das ich weder durch Erfahrung und kausale Schlüsse aus Erfahrungstatsachen erreichen noch von menschlichen Autoritäten übernehmen, noch durch Denken postulieren kann. Es muß mir als reines Geschenk gegeben sein. Dieses Geschenk nennen wir Offenbarung. 11. Die Offenbarung kann nur über mich kommen als ein von allen naturhaften und menschlichen Einflüssen unabhängiges inneres Überführtsein, also ein Gewissenseindruck, der mich vor eine Entscheidung stellt. Ich kann ihm folgen und damit meine ewige Bestimmung erfüllen oder ihm widerstreben und damit eine unendliche Schuld auf mich laden. 12. Das Dasein einer Offenbarung steht im Widerspruch mit den Grundbedingungen unserer natürlichen Erkenntnis. 12. Damit ist die Anerkennung einer Offenbarung für jeden denkenden Menschen ausgeschlossen, wenn die Grundformen unserer natürlichen Erkenntnis ein adäquater Ausdruck der Wirklichkeit sind. Sobald wir aber diese Grundformen näher untersuchen, sehen wir: Sie tragen selbst einen Widerspruch in sich. Sie können also keine adäquate Darstellung der Wahrheit sein: die Geschichte der Philosophie seit Kant hat gezeigt, daß sowohl die Annahme einer Mehrheit von erkennenden Subjekten als die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit einen ungelösten Widerstreit enthalten. 14. Wenn wir nicht einen Widerspruch für wahr halten wollen, so können wir die Grundformen der Erfahrung nicht für den reinen Ausdruck des wahren Wesens der Wirklichkeit ansehen. Wir müssen vielmehr glauben: das wahre Wesen der Wirklichkeit ist von dem Widerstreit frei, den die Erfahrungsformen enthalten. 17. Alle Weltanschauungsfragen können somit auf die eine Zentralfrage zurückgeführt werden: Gibt es eine Offenbarung, die meinem Leben einen ewigen Sinn gibt? Wird mir eine solche zuteil, dann erhält damit auch das Denkgesetz, das ja ein Stück meines Lebens ist, ewige Geltung. Dann ist aber der Glaube wahr, den das Denkgesetz in sich schließt, daß das Wesen der Wirklichkeit vom Widerspruch der Erfahrungsformen frei sei. Damit fällt endlich der Einwand dahin, den das Denken gegen

die Möglichkeit einer Offenbarung erhebt. 20. Der Glaube an Gott, an die eigene Seele und an die eigenartigen Beziehungen, in denen diese beiden unsichtbaren Wirklichkeiten zueinander und zur sichtbaren Welt stehen, entsteht nur dann, wenn das Erlebnis des Sollens da ist. Soll also der Glaube an diese ganze Welt überempirischer Realitäten und Zusammenhänge erwachen, so muß ein Inhalt in mein Bewußtsein treten, der meinem Leben eine bestimmte Richtung weist und mich davon überführt, daß es von ewiger Bedeutung ist, ob ich diese Richtung einschlage oder nicht. Es kommt nun also darauf an, ob es einen solchen Inhalt gibt und wo er zu finden ist. 38. Er muß in einem greifbaren Tatbestand des Weltgeschehens seinen Ursprung haben. 40. Nur eine greifbare Tatsache ist stärker als alle widersprechenden Gedanken. 42. Ein vollendeter Tatbestand ist notwendig, der als solcher zugleich Gegenwartserlebnis ist. 43. Ganz unabhängig von allen unseren geschichtsphilosophischen Gedanken und Werturteilen tritt ein ganz bestimmter Tatbestand wie eine Insel aus dem Meer des Weltgeschehens heraus und nötigt uns vor ihm stillzustehen. Wenn wir die Schriften des Urchristentums lesen und mit Menschen in persönliche Berührung kommen, die aus ihnen schöpfen, hebt sich uns die Gestalt Jesu von Nazareth von allem übrigen Geschehen als diejenige Wirklichkeit ab, der wir nicht mehr aus dem Wege gehen können, wenn wir sie einmal gesehen haben. 43. Habe ich unter dem Gewissenseindruck, der von der Person Jesu ausgeht, meine eigene Seele gefunden, so kommt unter der Gewalt dieses Gewissenseindrucks nicht nur der Widerspruch zum Schweigen, den die empirische Betrachtungsweise jedem Absolutheitsanspruch einer relativen Größe entgegensetzt, sondern in diesem Erlebnis wird auch der viel tiefer begründete Einwand still, der mein Denken und Gewissen gegen die Möglichkeit einer Offenbarung Gottes an uns sündige Menschen erhebt. Die Hirtenstimme, die mich hinweist, überführt mich davon: In Christus ist das möglich geworden, was nach Aussage meines Denkens und Gewissens unmöglich ist, eine Gemeinschaft zwischen Gott und uns trotz unseres schuldbeladenen Zustandes. In Christus hat Gott die Welt mit sich versöhnt. Indem mir unter dem Eindruck Jesu die Möglichkeit dieses erlösenden Tatbestandes gewiß wird, ist auf praktischem Wege die theoretische Schwierigkeit überwunden, die eine Erlösung durch eine Tatsache von vornherein unmöglich zu machen scheint. 48.

Teil II 1912. Das allumfassende Thema der Dogmatik ist die Darstellung der unendlichen Not als einer in Christus gelösten. 20. So kommen wir zu folgender Haupteinteilung: I. Der Glaube an Gott, wie er in der Unendlichkeit der Sündennot und ihrer Lösung zum Be-

wußtsein kommt. II. Die Sündennot selbst von der Erlösung aus gesehen. III. Die Lösung der Sündennot. IV. Die Sündennot als gelöste. 21.

Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage 1920.[1]) Wir dürfen es als etwas ziemlich allgemein Zugestandenes ansehen, wenn wir das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung dahin zusammenfassen: Sehen wir von den Vertrauensurteilen ab, die eine Welt für sich bilden, so geht unser Gewißheitsstreben auf dem ganzen Gebiete der praktischen und wissenschaftlichen Erkenntnis immer bewußt oder unbewußt von der Voraussetzung aus: Unsere Erkenntnis der Wirklichkeit ist um so gewisser, je unmittelbarer sie ist, je mehr sie sich der Beziehung meines erkennenden Ichs zu einem Inhalte nähert, der mir jetzt gegeben ist. Und unsere Erkenntnis wird um so ungewisser, je mittelbarer sie wird, je weiter sie sich von der Beziehung zu einem mir jetzt gegebenen Inhalt entfernt. 11. Nun erst, nachdem wir uns die gegenseitige Abhängigkeit von Unmittelbarheitsprinzip und Widerspruchssatz zum Bewußtsein gebracht haben, können wir zu einer abschließenden Formulierung der Gewißheitsregel gelangen, die wir überall da anwenden, wo kein Vertrauensakt mit hereinspielt. Diese Gewißheitsregel besteht in einer eigentümlichen Verbindung des erkenntnistheoretischen Grundsatzes der Selbstgewißheit des unmittelbar Gegebenen und des logischen Grundsatzes von der Unvereinbarkeit eines Widerspruches. 14. Das Unmittelbarheitsprinzip drückt die Selbstgewißheit eines gegebenen Inhaltes als solchen aus. Der Widerspruchssatz bestimmt das Verhältnis dieses gegebenen Inhaltes zu sich selbst und zu anderen Gegebenheiten, die denknotwendig mit ihm gegeben oder ebenso notwendig durch ihn ausgeschlossen sind. 15. Es gibt kein Übergangsgebiet, wo wir uns zunächst in kleinerem Umfang und an einem leichteren Gegenstand im Glauben an etwas Unsichtbares üben könnten, ehe wir zu den schweren weltumspannenden Sätzen der Religion übergehen. . . . Es führt keine Brücke von der Welt der Beobachtung und Berechnung zur Welt des Glaubens. Beide Welten sind durch einen Abgrund geschieden, den wir immer aufs Neue überspringen müssen, so oft wir zu einem Menschen Vertrauen fassen. Es handelt sich um zwei Erkenntnisweisen, die einander völlig entgegengesetzt sind. 27. Es liegt im Wesen des Glaubens begründet, daß er sich um keinen Preis darauf einlassen kann, daß man ihm in der Reihe der relativen Sicherheitsgrade eine Stelle anweist, mag man ihm auch die höchste Stelle anweisen, die hier überhaupt zu vergeben ist. Die Abhängigkeit von einer wandelbaren empirischen (d. h.

[1]) Vgl. das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis Schleiermacher. Leipzig 1911.

der Erfahrungswelt angehörigen) Zwischeninstanz, in die er auf jeder nur relativen Gewißheitsstufe hineingehört, zerstört sein innerstes Wesen und macht ihn zu einem mehr oder weniger gewagten Spiel. Wenn es überhaupt Glauben geben soll, so muß die Glaubensüberzeugung das absolute über jede Meßbarkeit erhobene Maximum der Gewißheit für sich in Anspruch nehmen. 31. Das Problem der Glaubensgewißheit läßt sich in einem einfachen Entweder-Oder zusammenfassen: Entweder die Schranken, in die unser Bewußtsein eingeschlossen ist, lassen sich nicht durchbrechen; zwischen verschiedenen Subjekten, Räumen, Zeiten besteht nur das exklusive Verhältnis, das wir im alltäglichen Leben immer voraussetzen; jeder übergreifende Zusammenhang ist ein für allemal ausgeschlossen. Dann ist eine Gewißheit um Glaubensgegenstände undenkbar. Wo eine solche auftritt, müssen wir sie für Selbsttäuschung erklären. Oder die Schranken unseres Bewußtseins lassen sich durchbrechen. Außer dem exklusiven Verhältnis, in dem wir zueinander stehen und durch das verschiedene Räume und Zeiten voneinander geschieden sind, besteht noch eine andere Beziehung zwischen Subjekten, Räumen und Zeiten, ein übergreifender Zusammenhang. Dann ist es wenigstens möglich, daß es Glaubensgewißheit gibt, die vor dem Denken zu Recht besteht. 50. Die Möglichkeit der Glaubensgewißheit hängt davon ab, ob es gelingt, die Entwicklung der erkenntnistheoretischen Reflexion zum Abschluß zu bringen und die kritische Methode, die Kant auf Raum und Zeit angewandt hatte, auch auf das Ich-Ding-Schema zu übertragen. 65. Das ganze raumzeitliche Erleben, von seinen elementarsten bis zu seinen kompliziertesten Formen, ist eine Variation über dasselbe Thema, das in immer neuen Modulationen wiederkehrt. Es handelt sich immer um dieselbe eigenartige Verschmelzung von Elementen, die logisch unvereinbar sind, mögen die sich ausschließenden Elemente eine Zeitstrecke sein oder Richtungen von Graden innerhalb der Raumfläche oder Aspekte eines Körpers oder Mannigfaltigkeiten, die im mathematischen Grenzverhältnis zueinander stehen. Die ganze Raumzeitlichkeit ist also ein einheitliches, morphologisch in sich zusammenhängendes Gebilde, in dem auf allen Entwicklungsstufen dieselbe Urform immer wiederkehrt . . . Hier ist der Punkt, an dem die hier vertretene Anschauung von der bisherigen erkenntnistheoretischen Tradition abweicht. Die bisherige Erkenntnistheorie fast aller Richtungen geht immer von vornherein schon von jener höheren Form des Bewußtseins aus. Die Gegenüberstellung von Ich und Gegenstand ist ihm je nachdem eine letzte metaphysische Gegebenheit oder ein letzter logischer Geltungswert oder eine unentbehrliche Fiktion, also jedenfalls etwas, das wir bei allem Erkennen immer schon als ein unerklärliches Urdatum voraussetzen

müssen, hinter das wir nicht mehr weiter zurückgehen können. 95. So befindet sich sowohl das Denken wie das Wollen in einem ruhelosen Widerstreit zwischen seinem eigenen Grundprinzip, das es niemals aufgeben kann, und der Welt des andern, die als drohende Möglichkeit hinter seinem Horizonte steht. Dieser Widerstreit ist die Not des Denkens und des Wollens. Wer diese Not empfindet, dem drängt sich unwillkürlich die Frage auf: Woher kommt diese Not? Ist sie lösbar? Oder gehört sie, wie der Widerstreit des raumzeitlichen Grundverhältnisses zur Grundform der Erfahrungswelt, aus der wir nicht heraustreten können? Auf alle diese Fragen können wir nur antworten, wenn uns die grundlegende Erkenntnis aufgegangen ist: das Verhältnis zwischen Ich und Du ist nur eine neue Variation des irrationalen Grundverhältnisses, das uns bei der Untersuchung der raumzeitlichen Anschauungsideen in allen möglichen Formen entgegengetreten ist. 110. Die Vorstellung, daß es eine Vielheit von erkennenden Subjekten gibt, die gegeneinander exklusiv sind und der Wirklichkeit als ihrem gemeinsamen Objekt gegenüberstehen, ist nicht, wie man bisher fast allgemein annahm, eine letzte Voraussetzung, von der jede erkenntnistheoretische Fragestellung ausgehen muß. Diese Vorstellung ist vielmehr eine dritte Anschauungsform neben Zeit und Raum. Denn sie zeigt genau dieselbe morphologische Struktur wie diese. Sie ist nur eine neue Variation über dasselbe Thema . . . Alle Fragen der Erkenntnistheorie lassen sich also auf eine einzige und letzte Frage zurückführen: Ist die Grundbeziehung, auf der alle drei Anschauungsformen aufgebaut sind, das Grundverhältnis der Wirklichkeit? Ist jene Beziehung die einzige Form, in der der Weltinhalt gegeben ist? Oder ist dieser Inhalt noch in einer anderen Form gegeben? Gibt es noch eine andere Beziehung zwischen den Elementen des Weltinhalts? Wenn die irrationale Grundbeziehung, die in den Anschauungsformen enthalten ist, das Grundverhältnis der Wirklichkeit ist, die einzige Form, in der der Weltinhalt gegeben ist, dann ist jede Glaubensgewißheit d. h. jede Gewißheit um etwas, was immer und überall und für alle gegeben ist, von vornherein ausgeschlossen. 128. Entweder die Anschauungsformen, die diesen schmerzlichen Widerstreit in sich tragen, sind die einzige Form, in der uns der Weltinhalt gegeben ist. Dann geht ein unheilbarer Riß durch das ganze Dasein. Das Grundgesetz unseres Denkens, der Satz, nach welchem Inhalte, die sich ausschließen, unvereinbar sind, zerbricht an der Wirklichkeit, erweist sich als eine subjektive Täuschung. Oder das Grundgesetz unseres Denkens besteht zu Recht. Der Riß, der durch unser raumzeitliches Erleben geht, ist

heilbar. Dann muß es auch eine andere Beziehung zwischen den Elementen des Weltinhalts geben, die nicht mit diesem Widerspruch behaftet ist. Dann sind nicht nur Zeit und Raum, sondern auch das exklusive Verhältnis der Bewußtseinsumkreise bloße Formen der Erfahrungswelt. Sie enthalten nicht das letzte Wort über das Wesen der Dinge. Die Entscheidung dieses Entweder-Oder kann nicht mehr durch reines Denken, also auf theoretischem Wege getroffen werden. 129. Wir können durch begriffliches Denken zu keinerlei positiven Aussagen über die Ordnung der Dinge gelangen, die hinter dem Schleier der Erfahrungswelt liegt. Wir können nur negative Sätze bilden . . . Wir können paradoxe Aussagen machen, in denen immer zwei Dinge gleichzeitig behauptet werden, die sich im Rahmen unserer Anschauungsformen ausschließen . . . Aber die Grenze dieser Erkenntnis ist nicht die Grenze des Erlebens. Während in negativen Worten davon gesprochen wird und alle Vorstellungsbilder aufhören, kann ein positiver Inhalt geglaubt und im Gläuben erlebt werden. 131. Ob diese Möglichkeit Wirklichkeit geworden ist, ob es tatsächlich ein Erlebnis gibt, durch das wir mit der anderen Seite der Welt in Verbindung treten, das uns also vom Dasein dieser anderen Seite überführt, oder ob die Aufhebung des Widerspruches eine bloße Forderung unseres Denkens oder ein bloßer Wunsch unseres Herzens bleibt, das ist zunächst noch eine offene Frage. Die religiöse Frage erwacht in dem Augenblick, da uns der Widerstreit zum Bewußtsein kommt, der nach dem Bisherigen in der Grundform aller Erfahrung enthalten ist, da wir also anfangen, unter diesem Widerspruch zu leiden und nach seiner Aufhebung zu verlangen. 133. Aber nur wenige Menschen kommen auf diesem Wege der Erkenntnis zur religiösen Frage. Die meisten werden auf die religiöse Frage dadurch geführt, daß sie glücklich werden möchten und bei diesem Streben nach einer wirklichen Befriedigung auf ein unüberwindliches Hindernis stoßen. 135. Auch beim Suchen nach einem Lebensziel kommen wir in dieselbe Notlage wie beim Suchen nach Wahrheit und beim Streben nach Glück. Auf allen drei Hauptgebieten unseres Lebens vollzieht sich derselbe Prozeß. Immer wieder befinden wir uns zunächst im Stadium des naiven Lebensrausches. Wir gehen im Augenblick auf, im Glück der Stunde, im Streben nach dem nächsten Ziel. Dann stellt sich die Reflexion ein, die nach einer gültigen Wahrheitserkenntnis, nach dauerndem Glück, nach einem weltumfassenden Lebensziel verlangt. Damit treten wir in das Stadium der Illusion. Wir malen uns einen Idealzustand aus, in welchem die Rätsel gelöst, die Wünsche erfüllt und die Ideale erreicht

sind. Erst wenn dieses Zukunftsbild als Illusion durchschaut ist, erfolgt das große Erwachen. Es geht uns die niederschlagende Erkenntnis auf: Die Unvollkommenheit, unter der wir leiden, hat ihren Grund nicht in einem zufälligen Mangel des augenblicklichen Zustandes. Sie ist vielmehr in der Grundform der ganzen Erfahrungswelt begründet. Die Wurzel alles Übels ist das Urverhältnis, das die ganze empirische Wirklichkeit beherrscht, das Zusammenseinmüssen von Elementen, die sich ausschließen, der polare Gegensatz zwischen Ausschluß und Vereinigung. Dieses Urverhältnis macht den Erkenntnisfortschritt zu einer ruhelosen, unabschließbaren Horizonterweiterung, läßt die Freude immer nur im Übergang eines flüchtigen Augenblickes aufleuchten und stellt unseren Willen vor die Wahl zwischen unendlich vielen möglichen Kompromißversuchen. 155. Die Untersuchung hat uns immer nur bis zur Denkmöglichkeit einer höheren Ordnung der Dinge geführt, in der die widerspruchsvolle Form der Erfahrungswelt aufgehoben ist ... Unser Denken muß diese Kundgebung begrüßen als etwas, was den Forderungen der Denknotwendigkeit entspricht. Aber unser Denken kann diese Kundgebung einer höheren Ordnung nicht herbeiführen ... Sie muß aus einer Quelle stammen, die sich sowohl vom Denken als vom raumzeitlichen Erfahrungsgeschehen unterscheidet. 157. Wir wollen von dem Weg, den wir noch gemeinsam mit allen gehen können, nicht früher abbiegen als unbedingt notwendig ist. Jeder Fußbreit gemeinsamen Bodens, über den sich noch eine Verständigung herbeiführen läßt, ist kostbar. 158. Das Grundverhältnis, aus dem die Erfahrungswelt aufgebaut wird, führt uns auf ein perspektivisches Zentrum, von dem aus die Zeitstrecke, die Raumwelt und die Vielheit der Bewußtseinswelten zusammen geschaut wird. Erfahrung ist nur möglich, wenn ein Jetztpunkt gegeben ist, von dem aus die Zeitstrecke erlebt wird, ein Hierpunkt, in dem sich das Raumbild zusammenfaßt, und ein Ich d. h. eine Bewußtseinswelt, die die perspektivische Mitte der Mannigfaltigkeit der Bewußtseinswelten bildet. Die Festlegung dieser drei Zentren, die vom Grundverhältnis der Erfahrungswelt aus gefordert wird, kann aber aus diesem Grundverhältnis selbst nicht abgeleitet werden. Aus diesem folgt nur: das Ich, Hier und Jetzt muß an irgendeiner Stelle liegen, irgendein perspektivisches Zentrum muß gegeben sein. Aber wo diese Stelle liegt, welches das perspektivische Zentrum ist, das läßt sich aus dem Grundverhältnis nicht ableiten. 167. Wir wollen diese allgegenwärtige Konstante, die zu den Gesetzen des Kausalzusammenhanges hinzukommen muß, um einen wirklichen Weltlauf möglich zu machen, das Schicksal nennen. Dieser Ausdruck ist zunächst noch völlig neutral gegenüber der Entscheidung der religiösen Frage. Es enthält

noch keine Aussage darüber, ob wir diese irrationale Setzung als blinden Zufall ansehen oder als Offenbarung von Willensmächten. 178. Was aus der Richtung der Schicksalskategorie kommt, das stört offenbar die Kreise der wissenschaftlichen Forschung, es trägt ein irrationales Element in die Berechnungen hinein, das es unmöglich macht, zu dem harmonischen Gesamtbild zu gelangen, wie es das Ideal einer voraussetzungslosen Forschung ist. Es muß also ein Widerstreit vorhanden sein zwischen den beiden Richtungen, aus denen wir empfingen. 179. Wir müssen uns entweder auf den Standpunkt der Schicksalskategorie stellen und diese als Schlüssel zum Weltverständnis auffassen. Dann erhalten die übrigen Kategorien einen geringeren Wahrheitswert; oder wir stellen uns auf den Standpunkt der übrigen Kategorien, dann wird die Schicksalskategorie entwertet. 180. Das innerste Wesen der Wirklichkeit offenbart sich darin, daß ich jetzt in diesem Augenblick als dieses Subjekt gesetzt bin, noch ganz abgesehen von dem raumzeitlichen Gesamtbild, das sich um diesen Zentralpunkt herum kristallisiert . . . Meine Existenz tritt unmittelbar aus der Überzeitlichkeit heraus . . . In diesem Empfang aus der Richtung der Ewigkeit liegt das Wesen der Sache . . . In diesem Empfang offenbart sich also das Dasein einer anderen Ordnung der Dinge, in der das exklusive Verhältnis aufgehoben ist, in der innerhalb der Erfahrungswelt Subjekte, Räume und Zeiten zueinander stehen. 185. Die erste Gesamtanschauung ist der Standpunkt der Reflexion, die von der irrationalen Wirklichkeit abstrahiert und über Möglichkeiten reflektiert, die abgesehen von der tatsächlichen Lage, an sich vorhanden sind. Die zweite Gesamtauffassung ist der Standpunkt des Schicksals, der von der Möglichkeit absieht, die ‚an sich' vorhanden wäre, und sich auf den Boden der irrationalen Tatsächlichkeit stellt. 186. Philosophisch betrachtet erscheinen beide Anschauungen gleichberechtigt. 188. Die Entscheidung selbst aber weist auf einen Urgrund zurück, der auch jenseits des Gegensatzes der beiden Richtungen liegt, aus denen wir Kategorien empfangen. Hier stehen wir vor einer letzten Instanz, die wir nicht mehr erklären können. 189. Wir müssen bei dem Versuch, den rechten Lebensweg zu finden, auf ein ethisches Weltschicksal stoßen, das aus vielen Lebensmöglichkeiten eine heraushebt, der Maßstab für alle unsere Entscheidungen bildet. Damit stehen wir vor dem Grundgedanken des Christentums, daß wir von Natur der Lebensfrage völlig arm und ratlos gegenüberstehen, aber durch Gnade aus diesem Elend erlöst worden sind. 198. Der Polarstern, dessen magnetische Kraft jeder sofort spürt, der in seinen Bereich gekommen ist, ist die Christustatsache der neutestamentlichen Predigt.

197. Damit haben wir also über das Erlebnis, um das es sich hier handelt, zwei entgegengesetzte Aussagen gemacht: Es ist unabhängig von unserem eigenen Wollen und Wünschen, und es ist ebenso unabhängig von allem, was von außen auf unseren Willen einwirkt. 199. Wir stehen also hier vor einer Setzung, die jenseits des Gegensatzes von Freiwilligkeit und Zwang steht, vor einem Sein, das sich weder selbst gesetzt hat noch durch etwas anderes, das außer ihm selbst ist, gesetzt worden ist. Wenn somit unter dem Einfluß Jesu eine Verpflichtung über uns kommt, die jenseits des Gegensatzes von Zwang und Freiwilligkeit steht, so sehen wir daraus nur aufs neue, daß dieser Einfluß aus derselben Richtung kommt, aus der wir alle anderen Ursetzungen empfangen. 199. Glaube und Ärgernis sind also die beiden einzigen Stellungen, die Christus gegenüber möglich sind. Eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. Das ist in der doppelten Stellung begründet, die wir allen Ursetzungen gegenüber einnehmen können. Der Glaube an Christus schwebt immer über dem Abgrund entgegengesetzter Möglichkeiten. 201. Wenn sich aus dem Meere der Erfahrungswelt eine Wirklichkeit heraushebt, die die Gewißheit in sich trägt, für alle Subjekte, Räume und Zeiten da zu sein, so muß diese Gewißheit genau denselben Charakter haben, den die Gewißheit hat, daß ich jetzt dieser bin und kein anderer, hier stehe und nicht anderswo, jetzt lebe und zu keiner anderen Zeit, daß die Welt dieses Gesamtschicksal hat und kein anderes. 1. Sie muß unwiderruflich sein. 2. Sie muß so sein, daß ich sofort weiß: Es wäre eine Majestätsbeleidigung, die Frage nach dem Warum ihres Daseins aus der Erfahrungswelt heraus beantworten zu wollen. 205. — Im ersten dieser beiden Teile wurde die Denkmöglichkeit der Glaubensgewißheit untersucht. Es stellte sich heraus, daß ein unmittelbarer Durchblick durch das Ganze des Seins denkmöglich ist, da das Denken selbst das Dasein einer höheren Ordnung der Dinge fordert, in der das exklusive Verhältnis der Erfahrungselemente ausgeschaltet ist. Der zweite Teil zeigte, daß die tatsächlichen Grundlagen der Wirklichkeit ohne die Annahme einer solchen höheren Ordnung der Dinge unerklärlich und sinnlos werden. Der erste Teil nimmt also das Hindernis hinweg, das für unser Denken der Entstehung der Glaubensgewißheit im Wege steht. Er machte gleichsam die Bahn für den Einzug des Königs frei. Der zweite Teil zeigte die Richtung, aus der wir diesen Einzug erwarten dürfen, die Straße, die er einschlagen muß, wenn er zu

uns kommen soll. Er führte uns zum Schicksalserlebnis, in dem wir etwas aus einer Dimension empfangen, die jenseits der letzten Gegensätze der Anschauungswelt steht. Fassen wir beides zusammen, die Möglichkeit des unmittelbaren Durchblicks und das Schicksalserlebnis, in dem dieser Durchblick Wirklichkeit wird, so ergibt sich von hier aus eine unmittelbare Aussage über Gott, die nicht wie alles andere, was wir über Gott sagen, immer nur durch einen rationalen Schluß vermittelt ist. 211. — Wir können vom naturwissenschaftlichen Relativismus dasselbe sagen, was der Naturforscher Baco von Verulam von der Philosophie überhaupt gesagt hat: Philosophia obitur delibata a ducit a des penifus exhausta reducit ad deum" (Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 1921).

Rudolf Otto (geb. 1869). Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 1. Aufl. 1917, zitiert nach der 9. Aufl. 1922.[1]) Für jede theistische Gottesidee überhaupt, ausnehmend und überragend aber für die christliche, ist es wesentlich, daß die Gottheit in scharfer Bestimmtheit gefaßt und bezeichnet werde, mit Prädikaten wie Geist, Vernunft, Wille, zwecksetzender Wille, guter Wille, Allmacht, Wesenseinheit, Bewußtheit und ähnlichem, und daß sie somit zugleich gedacht werde in Entsprechung zu dem Persönlich-Vernünftigen, wie es der Mensch in beschränkter und gehemmter Form in sich selber gewahr wird. Wollen wir einen Gegenstand, der einer solchen Denkbarkeit fähig ist, rational nennen, so ist das in diesen Prädikaten beschriebene Wesen der Gottheit als ein Rationales zu bezeichnen und eine Religion, die sie anerkennt und behauptet, ist insofern eine rationale Religion. 1. Die genannten und etwa noch hinzuzufügende ähnliche Prädikate erschöpfen das Wesen der Gottheit . . . sowenig, daß sie geradezu nur von und an einem Irrationalen gelten und sind. Sie sind durchaus auch wesentliche Prädikate, aber sie sind synthetische wesentliche Prädikate, und sie werden selbst nur recht verstanden, wenn sie so verstanden werden, das heißt, wenn sie einem Gegenstande als ihrem Träger zukommen, der selber in ihnen noch nicht mit aufgefaßt ist, auch nicht in ihnen aufgefaßt werden kann, sondern auf eine eigene andere Weise aufgefaßt werden muß. Denn irgendwie auffaßbar muß er sein: wäre er das nicht, so wäre ja von ihm überhaupt nichts anzugeben. 2. Das Numinose. Ich suche nach einem Namen für die Sache und nenne es Kreaturgefühl, das Gefühl der Kreatur, die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht, gegenüber dem, was über

[1]) Vgl. Söderblom: Das Werden des Gottesglaubens. 1915.

aller Kreatur ist. 10. Man kann das bißher vom (mysterium) tremendum Entwickelte zusammenfassen in das Ideogramm ‚schlechthinnige Unnahbarkeit'. Man fühlt gleich, daß noch ein Moment hinzukommen muß, um es ganz zu erschöpfen. Das Moment von ‚Macht', ‚Gewalt', ‚Übergewalt', ‚schlechthinniger Übergewalt'. Wir wollen hierfür als Namen ‚majestas' wählen. 22. Endlich aber befassen die Momente des Tremendum und der majestas noch ein drittes Moment in sich, das ich die Energie des Numinosen benennen möchte. Es ist besonders in der ‚orge' lebhaft fühlbar und zieht überall die symbolischen Ausdrücke wie Lebendigkeit, Leidenschaft, affektvolles Wesen, von Wille, Kraft, Bewegung, Erregtheit, Tätigkeit, Drang an sich. 26. Das religiös Mysteriöse ist, um es vielleicht am treffendsten auszudrücken, das ‚ganz andere', das thateron, das anyad, das alienum, das Fremde und Befremdende, das aus dem Bereiche ‚des Gewohnten', Verstandenen und Vertrauten und darum Heimlichen, schlechterdings herausfallende und zu ihm in Gegensatz sich Setzende, das darum das Gemüt mit starrem Staunen Erfüllende. 22. Der qualitative Inhalt des Numinosen (an den das Mysteriosum die Form gibt) ist einerseits das Moment des abdrängenden Tremendum mit der majestas. Andererseits aber ist es offenbar zugleich etwas eigentümlich Anziehendes, Bestrickendes, Faszinierendes, das nun mit dem abdrängenden Momente des Tremendum in eine seltsame Kontrastharmonie tritt. 39. In diesem zugleich unendlich Schmerzvollen und unendlich Wundervollen hat das Mysterium seinen eigenen positiven Inhalt, der dem Gefühle sich kundtut. 54. Dem numinosen Wert (des sanctum) entspricht auf seiten der Kreatur der numinose Unwert (die Sünde). 67. Der Gott des Neuen Testamentes ist nicht weniger heilig als der des Alten, sondern mehr, der Abstand der Kreatur gegen ihn nicht geringer, sondern absolut, der Unwert der Personen ihm gegenüber nicht verflaut, sondern gesteigert. Daß er sich dennoch selber nahbar macht, ist keine Selbstverständlichkeit, wie es der gerühmte Optimismus der ‚Lieben-Gott'-Stimmung meint, sondern unbegreifliche Gnade, ist eine ungeheure Paradoxie. Dem Christentume diese Paradoxie nehmen heißt, es bis zur Unkenntlichkeit verflachen. 73. Was wir von der Frömmigkeit des Evangeliums und von dem Paradoxen des Gott-Vaterglaubens gesagt haben, kehrt in frommem Erleben Luthers wieder, nur in unerhörter Verschärfung, daß der Unnahbare nahbar wird, daß der Heilige eitel Güte ist, daß die majestas sich zum Vertrauten macht, das ist das Innere der Sache. 125. Sache heutiger Glaubenslehre wird es sein, das Rationale des christlichen Gottesbegriffes mit seinen irrationalen Momenten wieder zu durchdringen, um ihm so seine Vertiefung zu geben. 136. Das Heilige im alten

Sinne des Wortes ist für uns eine zusammengesetzte Kategorie. Die sie zusammensetzenden Momente sind ihre rationalen und ihre irrationalen Bestandteile. Nach beiden Momenten aber ist sie eine Kategorie rein a priori. 140. Das Numinose ist ein seelisches Urelement, das in seiner Eigenart rein aufgefaßt sein will, nicht aber selber aus anderen ‚erklärt' werden kann. 154. Religion fängt mit sich selber an. 163. (Eine Kategorie a priori) ist drittens auch die Verbindung der Momente des Rationalen und Irrationalen in der Religion, die innere Notwendigkeit ihres Zusammengehörens. 167. Daß in einer Religion die irrationalen Elemente immer wach und lebendig bleiben, bewahrt sie davor Rationalismus zu werden. Daß sie sich reich mit rationalen Momenten sättige, bewahrt sie davor, in Fanatismus oder Mystizismus zu sinken oder darin zu beharren, befähigt sie erst zu Qualitäts-, Kultur-, Menschheitsreligion. Daß beide Momente vorhanden sind und in gesunder und schöner Harmonie stehen, ist wieder ein Maßstab, woran die Überlegenheit einer Religion gemessen werden kann und zwar an einem eigentlich religiösen Maßstabe. Auch nach diesem Maßstabe ist das Christentum die schlechthin überlegene über ihre Schwesterreligionen auf der Erde. 173. Religion wird in der Geschichte, erstens, indem in der geschichtlichen Entwicklung des Menschengeistes im Wechselspiel von Reiz und Anlage letztere selber Aktus wird, mitgeformt und bestimmt durch jenes Wechselspiel, zweitens, indem kraft der Anlage selber bestimmte Teile der Geschichte ahnend erkannt werden als Erscheinung des Heiligen, deren Erkenntnis auf Art und Grad des ersten Momentes einfließt; und drittens, indem auf Grund des ersten und zweiten Momentes Gemeinschaft mit dem Heiligen in Erkenntnis, Gemüt und Willen sich herstellt. So ist Religion allerdings durchaus Erzeugnis von Geschichte, sofern nur Geschichte einerseits die Anlage für die Erkenntnis des Heiligen entwickelt und andererseits selber, in Teilen, Erscheinung des Heiligen ist. 214.

Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, Tübingen 1909. Religionswissenschaft sucht die Geltung der Religion und geltende Religion. Da ihr dabei der Rückzug auf supranaturale Kriterien versagt ist (aus geschichtlich-kritischen Gründen und aus Gründen der Religion selber), so muß sie verfahren wie Moral-, Rechts- und alle Geisteswissenschaft überhaupt. Sie alle müssen sich auf eine Prüfung des vernünftig-geistigen Wesens des Menschengeistes, auf Kritik der Vernunft und Anthropologie wenden, müssen feststellen, was Geist und Geistesart ist, was ihr an Betätigung, Äußerung nach verschiedenen Seiten möglich ist, und so den allgemeinen Begriff von Wissenschaft, von Ethik, von Ästhetik, von Religion und religiösem Erleben gewinnen ... Uns bot sich dazu die aus dem Geiste

der kantischen, kritischen Methode geborene Friessche Philosophie an. Sie entdeckt in der Lehre von der unmittelbaren Erkenntnis, vom transzendentalen Idealismus, vom Gefühl überhaupt und vom sittlichen, ästhetischen und religiösen Gefühle im besonderen, von der dreifachen Erkenntnisweise durch Wissen, Glauben und Ahnung und in der Aufhebung der endlich-beschränkten Ansicht des Wissens gegenüber der des Glaubens, im Nachweise der praktischen Seite des Menschengeistes und seiner Triebe, im Schematismus der Idee durch diese und in ihrem Lebendigsein im Gefühl sowohl die Anlage der Religion im Menschengeist überhaupt, als auch den geheimen Quellort aller ihrer geschichtlichen Erscheinungen, als auch den Grad ihres allgemeinen Anspruches auf Wahrheit, ja auf höchste und letzte Wahrheit überhaupt. 193. Christ ist der, dessen ‚freie Urteilskraft' die nicht beweisbare, sondern nur fühlbare Wahrheit des Christentums bejaht. 135.

Wobbermin (geb. 1869), Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode. Leipzig. Bd. I 1913. Bd. II 1922. Die (christliche) Theologie ist die Wissenschaft von der christlichen Religion in ihrer Bedeutung für das religiöse Leben überhaupt. I 102. Der erste grundlegende Teil der systematischen Theologie hat es mit dem Wesen der Religion im allgemeinen zu tun . . ., der zweite hat die christliche Religion in ihrer spezifischen Eigenart zum Gegenstande. 169.

Religionspsychologische Methode: Auf der Basis der transzendentalen Fragestellung nach den Bedingungen der religiösen Objekt-Erfassung sind die geschichtlichen Gebilde, in denen das religiöse Bewußtsein der Menschen sich objektiviert hat, auf ihren spezifisch religiösen Kerngehalt hin zu analysieren. 388. Das Wahrheitsinteresse als Interesse an letzter höchster Wahrheit ist das für die logische Struktur des religiösen Bewußtseins bedeutsamste Moment. 389. Es ergibt sich folgendes Verfahren: von der eigenen religiösen Erfahrung aus fremdes religiöses Seelenleben verstehen lernen, so den Blick für die Eigentümlichkeit des spezifisch Religiösen schärfen, mit geschärftem Blick zur Beobachtung des eigenen religiösen Bewußtseins zurückkehren und diesen Prozeß wechselseitiger Förderung im Erfassen, Verstehen und Deuten der eigenen und fremden Ausdrucksformen religiösen Lebens immer weiter ausdehnen und immer intensiver und innerlicher gestalten, um vermittels desselben die spezifisch religiösen Motive der geschichtlichen Gesamtkomplexe religiösen Lebens — und so auch dann diejenigen des geschichtlichen Christentums — in möglichster Reinheit herauszustellen und daraufhin den diesen entsprechenden Gedankengehalt, wie er der religiösen Überzeugung als Wahrheitsgehalt gilt, möglichst

eindeutig zu formulieren. 409. Die Methode selbst kann daher geradezu als Methode des religionspsychologischen Zirkels kraft produktiver Einfühlung bezeichnet werden. II 23. Der Wesenskern der Religion liegt in dem ahnungs- und glaubensmäßigen Beziehungsverhältnis zu einer Wirklichkeit, die der raumzeitlich bedingten Sinnenwelt gegenüber ihren Wesensbestand und Wertgehalt nach als Überwelt zu charakterisieren ist. Dies Beziehungsverhältnis reflektiert sich in der Gefühls-Dreiheit des Abhängigkeits-, des Geborgenheits- und des Sehnsuchts-Gefühles. Das Abhängigkeitsgefühl ist das religiöse Grundgefühl, das sich aber in den polar auseinanderstrebenden Gegensatz von Geborgenheits- und Sehnsuchtsgefühl differenziert, um doch diese Gegensätzlichkeit immer wieder in die Einheit des Grundgefühls zurückzunehmen. Der Spannungsakt von Geborgenheits- und Sehnsuchtsgefühl umschließt die doppelseitige Tendenz des Seligkeitsstrebens und des ethischen Verpflichtungsbewußtseins. II 254. Wenn alle Versuche, den Wahrheits- und Transzendenz-Anspruch der religiösen Überzeugung als Illusion zu erweisen, scheitern, dann darf in diesem Umstand der indirekte Beweis für die Vernunftgemäßheit dieser Überzeugung gesehen werden. Und als Bestätigung kommt hinzu, daß nur diese Überzeugung die Möglichkeit bietet, die Tatsächlichkeit des Erlebens und die Reflexion der verstandesmäßigen Erkenntnis sich in einer höheren Einheit zusammenschließen zu lassen. II 454.

Namenregister.

Bauer, B. 72.
Baur, F. C. 69—71.
Beck 140—141.
Bender 191—192.
Biedermann 62—64.
Bousset 218—219.

Calov 11—35.
Chemnitz 11 ff.
Cremer 144—145.

Daub 62.
Dilthey 205—207.
Dorner, J. A. 133—137.

Feuerbach 73—75.
Frank 109—122.

Gerhard, J. 11—35.
Girgensohn 243—245.
Greßmann 219—220.
Gunkel 218.

Harleß 103.
Harnack 197—201.
Hegel 54—62.
Heim 246—256
Herrmann, W. 185—191.
Hofmann, J. Chr. 94—104.
Hollaz 11—35.

Ihmels 122—124.

Kaftan, J. 192—197.
Kähler 145—150.
Kant 150—168.
Kliefoth 124—126.
König 11 ff.

Lagarde 203—205.
Lang, H. 201—203.
Lange, F. A. 168—170.
Lemme 225—230.
Lipsius 53.
Luthardt 104.

Mandel 234—236.
Marheineke 62.
Martensen 137.
Müller, J. 137—140.

Nitzsch 53.

Otto 256—259.

Philippi 127—128.

Quenstedt 11—35.

Ritschl, A. 172—185.
Rothe 75—83.

Schäder 223—225.
Schelling 83—94.
Schlatter 220—223.
Schweitzer 53.
Seeberg, R. 236—243.
Stahl, J. 130—132.
Stange 230—234.
Strauß, D. F. 64—69.

Tholuck 133.
Thomasius 104—109.
Tröltsch 207—218.
Twesten 53, 133.

Vaihinger 170—172.
Vilmar 129—130.

Weber, E. 245—246.
Weiße, Ch. H. 132—133.
Wobbermin 259—260.

Sachregister in systematischer Anordnung.

A. Allgemeine Religionswissenschaft.

I. Religionsgeschichte.

Schleiermacher 37 ff; Hegel 54 ff., 58 ff.; Schelling 85 ff.; Kähler 146 ff.; Ritschl 174 ff.; Lagarde 204; Tröltsch 208 ff.; Gunkel 218; Greßmann 219 ff.; Stange 231 ff.; Mandel 234 ff.; Otto 258.

II. Religionsphilosophie.

Schleiermacher 41; Hegel 54, 56 ff.; Schelling 83, 85 ff.; Kant 155, 161, 162 ff.; Religionsphilosophie Kants im Sinne des Als-Ob nach Vaihinger 170 ff.; Tröltsch 210 ff.; Stange 231 ff.; Otto 256 ff.

III. Religionspsychologie.

Schleiermacher 36 ff., 41; Feuerbach 73 ff.; Mandel 234 ff.; Girgensohn 243 ff.; Otto 256 ff.; Wobbermin 259.

IV. Hauptprobleme der allgemeinen Religionswissenschaft.

1. Religion. (Wesen, Wert, Wahrheit der Religion, Ursprung der Religion, Frömmigkeit, Religion und Sittlichkeit, Religion als Erfahrung, Sinn der religiösen Frage.)

Altlutherische Theologie 12; Schleiermacher 36, 37, 40, 41, 42; Hegel 57; Feuerbach 73 ff.; Rothe 76 ff.; Schelling 85; Kant 162 ff.; F. A. Lange 168 ff.; Ritschl 174; Herrmann 185; Bender 191 ff.; Lagarde 204; Tröltsch 209; Schäder 223; Lemme 226; Stange 232; Mandel 234; Seeberg 240; Girgensohn 244; Heim 246; Otto 256 ff.

2. Religionen außerchristliche. (Ihr Verhältnis zueinander und zum Christentum, ihre Entwicklung, natürliche Religion, Heidentum und Judentum.)

Altluther. Theologie 12; Schleiermacher 37 ff., 42; Hegel 54 ff., 57 ff.; Strauß 64 ff.; Br. Bauer 72; Schelling 85 ff.; Hofmann 95; Kähler 146; Ritschl 175; Lagarde 204; Tröltsch 209; Gunkel 218; Greßmann 219; Stange 233; Otto 258.

3. Mythus und Mythologie. (Ihr Verhältnis zu Offenbarung und Christentum.)

Hegel 57; Strauß 64 ff.; Br. Bauer 72; Schelling 85 ff.; Hofmann 95; F. A. Lange 169; Vaihinger 171; Bousset 219.

4. Kultus.

Hegel 57; Kant 168.

5. Mystik.

Schleiermacher 37; Dilthey 206; Tröltsch 214.

B. Apologetik.

I. Apologetik. (Ihre Aufgabe und ihr Inhalt. Verhältnis zur modernen Weltanschauung.)

Schleiermacher 39, 42; Strauß 69; Frank 109; Kähler 176; Kaftan 192; Lemme 228.

II. Philosophie und Theologie. (Vernunft und Offenbarung, Glauben und Wissen, Spekulativ-rationale und positive Philosophie, das Irrationale, Metaphysik und Theologie, Philosophie der Offenbarung, Theistische Philosophie, christliche Philosophie, Philosophie des Protestantismus.)

Altluther. Theologie 13 ff.; Schleiermacher 36, 39, 51; Hegel 54, 57, 62; Strauß 65 ff.; Rothe 75 ff.; Schelling 83 ff., 86 ff.; Frank 109 ff.; Stahl 130; Vermittlungstheologie 132 u. 133; J. Müller 137, 139; Beck 142; Kähler 145; Kant 151 ff, 155 ff., 162 ff.; F. A. Lange 168 ff.; Vaihinger 170 ff.; Ritschl 174 ff., 177, 183 ff.; Herrmann 186 ff.; Kaftan 193 ff., 197; Bousset 218; Lemme 228; Stange 232 ff.; Weber 246; Heim 247 ff., 255 ff.; Otto 256, 258.

III. Geschichte und Theologie. (Das Verhältnis der Geschichte zu Idee, Ideal; Symbol und Prinzip des Christentums, die moderne historische Methode und das Christentum, die Entwicklung in der Geschichte. Moderne positive Theologie.)

Hegel 62; Biedermann 63; Strauß 65 ff., 68 ff.; Bauer 70 ff.; Schelling 83 ff.; Hofmann 95 ff.; Dorner 133; Kähler 146, 150; Kant 164; F. A. Lange 168 ff.; Herrmann 189 ff.; Tröltsch 208 ff.; Bousset 218; Greßmann 219 ff.; Schäder 226 ff.; Seeberg 239; Weber 246.

IV. Wesen und Absolutheit des Christentums. (Wahrheitsbeweise für das Christentum.)

Schleiermacher 38, 42; Hegel 59 ff.; Strauß 67; Bruno Bauer 72; Feuerbach 73 ff.; Schelling 84, 90; Hofmann 96 ff.; Ihmels 124; Philippi 127; Dorner 134; Beck 141; Cremer 145; Kähler 146 ff.;

Kant 165ff.: Herrmann 167 u. 172; Ritschl 179ff.; Herrmann 186; Kaftan 192ff.; Harnack 199ff.; Tröltsch 211ff., 214; Seeberg 240; Heim 254; Otto 258.

C. Enzyklopädie.

I. Theologie. (Ihr Wesen und ihr Verhältnis zu außertheologischen Disziplinen, ihre Einteilung in verschiedene Disziplinen und deren Aufgaben, systematische Theologie und einige ihrer Haupttypen.)

Altluther. Theologie 11 u. 12; Schleiermacher 38, 39, 41, 42; Feuerbach 75; Rothe 76; Schelling 83, 85; Hofmann 96, 104; Thomasius 105; Frank 110; Vilmar 129; Beck 140; Kähler 145; Ritschl 175; Tröltsch 211; Schlatter 221; Schäder 224ff.; Lemme 228; Weber 246; Wobbermin 259.

D. Dogmen- und Theologiegeschichte (Prinzipielle Probleme).

I. Dogmengeschichte (ihre Aufgabe, Einteilung, Entwicklung, Beurteilung).

Baur 70ff.; Thomasius 106ff.; Kliefoth 124; Harnack 197ff.; Seeberg 237.

II. Katholizismus, Reformation und Altprotestantismus (Luther, Zwingli, Calvin).

Schleiermacher 43; Hegel 56; Strauß 67; Baur 71ff.; Feuerbach 74ff.; Rothe 82ff.; Schelling 93; Hofmann 104; Thomasius 109; Kliefoth 124ff.; Vilmar 130; Stahl 131; Kant 167; Ritschl 172, 184ff.; Herrmann 187; Harnack 198ff.; H. Lang 201ff.; Lagarde 203ff.; Dilthey 205ff.; Tröltsch 216ff.; Schäder 225; Seeberg 238.

III. Sekten und Mystiker der Reformationszeit (S. Frank).

Rothe 82ff.; Ritschl 184; H. Lang 201ff.; Dilthey 206; Tröltsch 214ff.

IV. Neuzeit (Aufklärung, Kant, Fries, Neuprotestantismus).

Hegel 56; Baur 70ff.; Rothe 82; Thomasius 109; Kant 167; Vaihinger 170ff.; Ritschl 172, 173, 185; Herrmann 186, 190; Kaftan 192; Lagarde 203ff.; Dilthey 207; Tröltsch 208ff., 217ff.; Heim 246ff; Otto 259.

E. Dogmatik (Glaubenslehre).

I. Einleitungsfragen.

1. Das Dogma.

Strauß 66; Feuerbach 74ff.; Thomasius 104; Kliefoth 124; Kähler 147; Herrmann 188; Kaftan 194; Harnack 197; Seeberg 236ff., 241.

2. Dogmatik (ihre Aufgabe, Methode, Einteilung).

Altluther. Theologie 11; Schleiermacher 40, 42, 43; Biedermann 62; Strauß 66; Rothe 76; Hofmann 97; Frank 114; Philippi 127; Dorner 134; Beck 140, 141; Kähler 147; Ritschl 175; Herrmann 186ff.; Kaftan 194; Dilthey 207; Tröltsch 211ff.; Lemme 225ff.; Heim 248; Wobbermin 259.

3. Bekenntnis (Symbole).

Bekenntnisschriften 1; Altluther. Theologie 13; Schleiermacher 43; Thomasius 105.

4. Glaubensartikel und Glaubensobjekte.

Altluther. Theologie 12ff.; Frank 113ff.

5. Christliche Gewißheit (ihr Wesen und ihre Begründung auf Erfahrung).

Altluther. Theologie 5; Schelling 88; Hofmann 97; Frank 109ff.; Ihmels 122ff.; Dorner 133; Cremer 144; Kähler 146; Ritschl 175, 177; Schäder 223; Heim 247ff., 249ff., 255ff.

6. Offenbarung.

Altluther. Theologie 13ff.; Schleiermacher 41; Rothe 79; Schelling 85, 87ff.; Frank 120; Ihmels 122; Philippi 127; Dorner 134ff.; Beck 140ff.; Kant 164; Bender 191; Kaftan 194, 195, 196; Lemme 226; Stange 233; Heim 247.

7. Wunder und Weissagung.

Schleiermacher 44ff.; Strauß 65; Baur 71; Hofmann 94ff.; Harnack 200ff.; Tröltsch 210, 212, 218; Stange 234ff.; Weber 246.

8. Schrift, Bibel. (Ihr Verhältnis zur Offenbarung, ihre Entstehung und Inspiration, ihre Irrtumslosigkeit, Autorität, Verständlichkeit, Vollkommenheit und Wirkungsfähigkeit. Ihre Beglaubigung durch das testimonium spiritus sancti. Ihr kanonischer Umfang und die Begründung des Kanons. Entstehung der Evangelien. Schriftbeweis.)

Bekenntnisschriften 1; Altluther. Theologie 14, 15, 16; Schleiermacher 43. 49; Baur 69ff.; Rothe 75ff.; Schelling 84; Hofmann 95ff., 101ff.; Frank 119ff.; Ihmels 123; Philippi 128; Beck 140ff.; Kähler 148; Kant 167; Ritschl 172ff.; Herrmann 189; Kaftan 195ff.; Harnack 201; H. Lang 202; Gunkel 218; Schlatter 222; Schäder 223; Weber 245ff.

9. Heilsgeschichte.

Schelling 83 ff., 90 ff.; Hofmann 95, 98; Weber 246.

II. Spezielle Dogmatik.

1. Gott (Erkennbarkeit, Wesen, Persönlichkeit, Majestät, als Vater und Liebe).

Bekenntnisschriften 1; Altluther. Theologie 17; Schleiermacher 36, 44; Hegel 54, 57, 59; Biedermann 63; Feuerbach 73; Rothe 76; Schelling 87 ff.; Frank 114; Stahl 131; J. Müller 139; Kant 151 ff., 155, 157, 161, 164; Ritschl 177 ff., 179; Herrmann 188 ff.; Kaftan 195; Lagarde 204; Schäder 224 ff.; Lemme 226, 228; Otto 257.

2. Eigenschaften Gottes (Heiligkeit, Gerechtigkeit, Unveränderlichkeit, Allwissenheit, Allmacht, Allgegenwart).

Altluther. Theologie 17 ff.; Schleiermacher 45; Thomasius 107; Frank 115; Otto 257 ff.

3. Zorn Gottes.

Hofmann 100, 101; Philippi 129; Kähler 148; Ritschl 173.

4. Dreieinigkeit.

Bekenntnisschriften 1; Altluther. Theologie 18, 19; Schleiermacher 50 ff.; Hegel 59 ff.; Biedermann 64; Baur 71; Rothe 77; Schelling 84, 87, 90; Hofmann 94, 98 ff.; Thomasius 105; Frank 115 ff.; Weiße 132; Dorner 134 ff.; Beck 142; Kähler 147; Ritschl 180; Kaftan 196; Schlatter 222; Lemme 228; Seeberg 241 ff.; Girgensohn 245.

5. Geist, heiliger (Reich des Geistes).

Bekenntnisschriften 6; Altluther. Theologie 5, 7; Schleiermacher 49, 50, 53; Hegel 62; Frank 116; Ihmels 124; Ritschl 180; Schäder 223; Lemme 227.

6. Engel.

Altluther. Theologie 19; Schleiermacher 44; Frank 116.

7. Schöpfung, Erhaltung, Regierung der Welt, Vorsehung, Schicksal.

Altluther. Theologie 20, 21; Schleiermacher 44; Rothe 77; Frank 116; J. Müller 139; Ritschl 177; Heim 253.

8. Mensch. (Sein Wesen und sein Urstand, Ebenbild Gottes, Anthropologie).

Bekenntnisschriften 2; Altluther. Theologie 21; Schleiermacher 45; Hegel 59, 60; Feuerbach 74; Rothe 77; Frank 117; Ritschl 178; Schlatter 221.

9. Sünde (Wesen, Ursprung, Folgen, Sündenfall, Erbsünde, Todsünde, Sünde wider den h. Geist).

Bekenntnisschriften 2, 3; Altluther. Theologie 22, 23; Schleiermacher 45 ff.; Hegel 55, 59; Biedermann 63; Rothe 79 ff.; Schelling 93; Hofmann 99; Frank 137 ff.; Dorner 136; J. Müller 137 ff.; Kähler 147; Kant 162 ff.; Ritschl 176, 178, 179; Kaftan 196; Lang 202; Dilthey 207; Tröltsch 215, 216, Schlatter 221; Mandel 236.

10. Teufel.

Bekenntnisschriften 2; Altluther. Theologie 19; Schleiermacher 44; Schelling 92 ff.; Hofmann 99; Vilmar 129; Schlatter 221.

11. Prädestination und Präszienz.

Bekenntnisschriften 5; Altluther. Theologie 24; Schleiermacher 48.

12. Christologie (Christi Person, Menschheit und Gottheit, Zweinaturenlehre, communicatio idiomatum, Person und Prinzip, historischer Jesus und idealer Christus, Sündlosigkeit, Irrtumslosigkeit Christi, Leben Jesu).

Bekenntnisschriften 1, 2; Altluther. Theologie 25, 26; Schleiermacher 38, 42, 46, 49; Hegel 55 ff., 61 ff.; Biedermann 63, 64; Strauß 64, 67 ff.; Feuerbach 73 ff.; Rothe 79, 80 ff.; Schelling 84, 90 ff.; Hofmann 99 ff.; Thomasius 106 ff.; Frank 118 ff.; Philippi 128; Dorner 135 ff.; Beck 141 ff.; Kähler 147 ff., 150; Kant 164 ff.; Ritschl 173 ff., 179 ff.; Herrmann 187 ff.; Kaftan 196 ff.; Harnack 200 ff.; Tröltsch 212 ff.; Bousset 218 ff.; Schlatter 221; Schäder 224 ff.; Lemme 227, 228; Stange 234; Seeberg 237 ff., 240 ff.; Girgensohn 245; Heim 248.

13. Kenose.

Altluther. Theologie 12; Schelling 21 ff.; Hofmann 99; Thomasius 106 ff.; Frank 118; Philippi 128; Dorner 136 ff.; Schlatter 222.

14. Werk Christ. (Geburt, Gehorsam und Leiden Christi, Tod, Höllenfahrt und Auferstehung, Himmelfahrt, dreifaches Amt, Stände, Christi Erlösung und Versöhnung, Stellvertretung, Genugtuung, Sühne.)

Bekenntnisschriften 2; Altluther. Theologie 26, 27; Schleiermacher 47, 48; Hegel 60 ff.; Rothe 81 ff.; Schelling 84, 92 ff.; Hofmann 99 ff.; Frank 119; Philippi 128; Stahl 131; Dorner 137; Cremer 145; Kähler 148 ff.; Kant 163, 165 ff; Ritschl 173, 179 ff., 182; Harnack 201; Lemme 227; Seeberg 242; Girgensohn 245.

15. Kirche und Reich Gottes. (Ihr Wesen, Erscheinung, sichtbare und unsichtbare,

engere und weitere, Verhältnis zur Sekte und anderen Sozialformen.)

Bekenntnisschriften 8, 9; Altluther. Theologie 31; Schleiermacher 37, 48, 49, 53; Hegel 57; Rothe 81 ff.; Schelling 94; Hofmann 101, 104; Thomasius 108; Kliefoth 125 ff.; Vilmar 129; Beck 141; Kant 166 ff.; Ritschl 173, 174, 180 ff.; Kaftan 192 ff.; Tröltsch 214 ff.

16. Amt der Kirche (Ordination).

Bekenntnisschriften 8; Altluther. Theologie 32; Kliefoth 125 ff.;

17. Gnadenmittel.

Bekenntnisschriften 6; Altluther. Theologie 29 ff.; Kliefoth 126.

18. Wort. (Gesetz und Evangelium.)

Bekenntnisschriften 5, 6; Altluther. Theologie 29, 30; Frank 119; Ihmels 123; Vilmar 129; Schäder 223.

19. Sakramente.

Bekenntnisschriften 6; Altluther. Theologie 29; Frank 121; Vilmar 129; Kant 168.

20. Taufe.

Bekenntnisschriften 6; Altluther. Theologie 30; Schleiermacher 40; Kant 168; Schlatter 223; Lemme 227.

21. Abendmahl (Messe).

Bekenntnisschriften 6, 7; Altluther. Theologie 30; Schleiermacher 49; Kant 168.

22. Gnadenordnung. (Ordo salutis.)

Altluther. Theologie 32—34.

23. Gnade.

Altluther. Theologie 32; Schleiermacher 45.

24. Bekehrung.

Altluther. Theologie 33; Schleiermacher 48; Frank 111; Stange 231.

25. Berufung.

Altluther. Theologie 32.

26. Buße.

Bekenntnisschriften 4; Altluther. Theologie 33.

27. Erleuchtung.

Altluther. Theologie 33.

28. Glaube (Liebe, Hoffnung).

Bekenntnisschriften 1, 3; Altluther. Theologie 12, 34; Schelling 88 ff.; Ihmels 122; Philippi 127; Dorner 133 ff.; Beck 142; Cremer 144; Kähler 145; Kant 151 ff., 157; Ritschl 177; Herrmann 188 ff.; Kaftan 194, 197; Harnack 201; Tröltsch 216; Bousset 218; Schäder 225; Lemme 226; Seeberg 240; Heim 247 ff., 249 ff., 255.

29. Gebet.

Schleiermacher 49; Kant 168; Stange 233.

30. Rechtfertigung und Sündenvergebung.

Bekenntnisschriften 3, 4; Altluther. Theologie 33; Schleiermacher 48; Hofmann 103; Frank 121; Ihmels 123; Philippi 128; Stahl 131; Beck 142; Cremer 144; Kähler 146 ff.; Ritschl 175, 176, 187 ff.; H. Lang 202 ff.; Lagarde 203; Dilthey 207; Tröltsch 212; Lemme 227.

31. Reue und Beichte.

Bekenntnisschriften 7; Altluther. Theologie 34.

32. Unio mystica.

Altluther. Theologie 33.

33. Wiedergeburt (Erneuerung).

Altluther. Theologie 33; Hofmann 94, 98; Frank 111; Kant 164, 165; Lemme 227.

34. Verherrlichung.

Altluther. Theologie 33.

35. Eschatologie.

Bekenntnisschriften 5; Altluther. Theologie 34; Schleiermacher 49; Feuerbach 74; Rothe 81; Hofmann 95; Beck 144.

36. Apokatastasis.

Schleiermacher 50.

37. Auferstehung.

Altluther. Theologie 35.

38. Gericht, jüngstes.

Altluther. Theologie 35.

39. Leben, ewiges, Seligkeit.

Altluth. Theologie 35; Biedermann 64.

40. Reich, 1000jähriges.

Bekenntnisschriften 5; Altluther. Theologie 35; Rothe 81.

41. Tod, geistlicher, zeitlicher und ewiger.

Altluther. Theologie 23, 34.

42. Unsterblichkeit.

Altluther. Theologie 34; Schleiermacher 36, 49; Biedermann 64; Kant 155, 156, 161.

43. Verdammnis, ewige.

Bekenntnisschriften 5; Altluther. Theologie 35; Schleiermacher 50; Rothe 82.

F. Ethik.

I. Philosophische Ethik. (Maxime, Gesetz, Gewissen, kategorischer Imperativ, Autonomie, Du kannst denn Du sollst nach Kant 157 ff. (Individualität, Bildung, Liebe) nach Schleiermacher 51 ff., 53. (Bestimmen für die Gattung) nach Strauß 69 Pflichtphilosophie nach Stange 230.

1. Hauptbegriffe der philosophischen Ethik: (Gut, Tugend, Pflicht) nach Schleiermacher 53 ff.; Rothe 76 ff.; Kant 157 ff.; Hermann 189 ff.; Kaftan 192 ff.; Stange 230; Mandel 235; Seeberg 242.

2. Freiheit.

Bekenntnisschriften 3; Altluther. Theologie 23; Schleiermacher 52; Hegel 59 ff.; J. Müller 138; Kant 154, 157 ff., 160; Vaihinger 171; Herrmann 190; Stange 230; Seeberg 242.

3. Gewissen.

Cremer 144; Schäder 224; Heim 247, 248.

II. Theologische Ethik. (Ihr Wesen und Aufgabe, Methode, Verhältnis zur philosophischen Ethik, Religion und Sittlichkeit.)

Schleiermacher 52 ff.; Rothe 78 ff.; Hofmann 103; Frank 121 ff.; Beck 143; Kähler 149; Ritschl 174, 175, 182; Herrmann 190 ff.; Tröltsch 213 ff.; Schlatter 223; Lemme 228 ff.; Stange 231; Mandel 235 ff.; Seeberg 242 ff.

1. Werke, gute.

Bekenntnisschriften 4, 5; Altluther. Theologie 34.

2. Vollkommenheit, christliche.

Bekenntnisschriften 3; Ritschl 183; Seeberg 243.

3. Adiaphora (Sonntag).

Bekenntnisschriften 8, 9.

4. Beruf.

Bekenntnisschriften 9.

III. Sozialethik. (Verhältnis zu den natürlichen Gemeinschaftsformen.)

Bekenntnisschriften 10; Hofmann 104 ff.; Frank 122; Stahl 131; Beck 143 ff.; Kähler 149; Herrmann 191; Dilthey 206; Tröltsch 214 ff.; Lemme 229 ff.; Seeberg 243.

1. Askese und Kultur.

Bekenntnisschriften 10; Schleiermacher 53; Strauß 67; Ritschl 182; Herrmann 191; Lagarde 203 ff.; Dilthey 206; Tröltsch 213 ff.; Seeberg 243.

2. Ehe (Mönchtum).

Bekenntnisschriften 9, 10; Schleiermacher 52; Beck 143.

3. Staat.

Bekenntnisschriften 10; Schleiermacher 53; Hegel 57; Rothe 81 ff.; Schelling 94; Frank 122; Beck 143.

4. Politik.

Rothe 82; Kliefoth 126; Stahl 131.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

74725 209Q
Grützmacher, R.H. G922.2

209Q
G922.2

74725